حاشيه شرح إلهيات المواقف

فى علم الكلام ١٧



يا حفيظ يا كبيكج

سو ١٧

حاشية شرح الهيات حاشية مطالع

المواقف في علم الكلام



وقف سلطان الموحدين المؤسس وخليفة الخاقان المستند على ابن الواحد
بالوضوح الراهن المائع عن الزيغ في الدين المعتقد بما عليه اصحاب اليقين
السلطان بن السلطان السلطان ابو الفتوح والمغازي محمود خان
ابن السلطان مصطفى خان جعل الله معاهده الجليلة حافظة واجوره
على مهد الكلام الحق كاملة وانا الفقير الى الله سبحانه وتعالى
مصطفى طاهر المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
المحترمين عفي له





بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لك اللهم يا مفتح الابواب ويا مسبب الاسباب يا هادي العباد
في الاحقاب عن شعاب الخطايا الى محجة الصواب فاعد لهم جنات
عدن مفتحة لهم الابواب انت الذي تاه في تيه كبريائه افهام
العقول على مطايا الذهول وكان يسبح في بحار افكار جلاله اوهام الفحول
على فلك الغفول وصلوة على نبيك الذي انبأ بنبأ الاعادة بعد
الافناء وتنابسواطع البراهين على سائر الانبياء الذي جاء بالكتاب
الكريم والذكر الحكيم وعلى آله العظام واصحابه الكرام ما صاح الحمام و
انكشف الغمام **وبعد** فهذه حواش قد كنت اسودها في القرطاس القليل
واقررها باللسان الكليل ثم قد اخرجتها في زمان يسير الى نوع تفصيل و
تيسير لعلها جاءت منظورة بالنظرة الجلية او ملحوظة باللحظة الخفية
حين ما عرضناها على الحضرة العلية والسدة السنية لا زالت تتسابق
رجال العلماء عليها نزولا وتتسارع جمال الفضلاء اليها طولا حضرة
من بلطفه يخصص الاحباء بجودة الطرب وبتهرح وبأسه يجعل الاعداء
حمالة الحطب مبارك الاسم اغر اللقب جلي المناقب علي النسب

لما بدت منه الفضائل انها تزيد دعاه الورى السلطان بايزيد
بن السلطان الاعظم ظل الله على الامم مجهز جيوش الموحدين
مؤيد الغزاة والمجاهدين المرتقي الى القصوى في الاحسان محمد
بن مراد خان احسن الله توفيقه وسهل الى مراداته طريقه ثم ان
كان قبل سليمان من النملة الجراد فهو ليس بخارج عن طريق
السداد وبالله العون ومنه الصون وهو حسبي ونعم الوكيل

اما بامكانه اي مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا

كما اشار اليه في مبناه قيل هذا طريق الخليل صلوات وانما
قال قيل لانه يحتمل ان يكون الاستدلال منك بحدوث الحركات و
الاوضاع المؤدية الى الافول فيرجع الى الاستدلال بحدوث الاعراض
فان قيل لم اسند الخليل عم الاستدلال الى الافول دون الطلوع
مع ان الاسناد الى الطلوع اظهر كما لا يخفى قلنا طلوع الكواكب
تلقى في قلب الناظر كمال الطالع فيكون ذلك باعثا لان يفرض الطالع
ربا كاملا فلما افل تبين عند الناظر انه ناقص حادث كنفس
ذلك الناظر فحكم ان الرب الذي يطلبه هو غير ذلك الآفل حكما بطريق
الشكل الثاني كانه قال هذا آفل وربي ليس بآفل فهذا ليس
بربي على ان فيما ذكرتم تعيين الطريق كما لا يخفى

فان من رأى الخ هذا للتنبيه لا للاستدلال فتدبر
واستدلوا عليها ثانيا الخ يرد عليه ما هو المشهور من انا لانم
ان علة الحاجة هي كونها حادثة بل كونها صفة او كونها ممكنة مثلا
ولو سلم فلانم ان الحدوث علة مشتركة ولو سلم فلعل في
الجواهر مانعا يمنعها عن الاحتياج ثم ان هذا الذي ذكرناه انما يرد
اذا كانت تلك المقدمة استدلالية كما زعموا   فيكون ممكنا
وكل ممكن محتاج الخ فيه ان الطريق الاول يلزم ان يرجع الى الطريق
الثاني في كون الاستدلال بالامكان فيهما   والواجب لا
تركيب فيه ولا كثرة اشارة الى كبرى الشكل الثاني كانه قيل لان
العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب وكثير
فلا شيء من العالم الجوهري بواجب فتعين ان يكون ممكنا لانحصار الموجود في
الواجب والممكن فلا يرد عليه ما يقال انه ان استلزم التركيب و
الكثرة الامكان فلا حاجة الى قوله والواجب لا تركيب فيه والا
لم يكن هذا القول صادقا وذلك لان التركيب والكثرة وان استلزم
الامكان لكن التصديق بامكان العالم الجوهري انما يحصل بالتصديق
بمقدمات الدليل والدليل قد وقع متناظرا من الثاني على
ما بينا نعم يمكن ههنا ان ينتظم ضرب من الشكل الاول الا ان

تعيين الطريق ليس من داب المناظرة هذا ولكن بقي ان يقال
ذكر الكثرة مغن عن ذكر التركيب اللهم الا ان يقصد بذكر التركيب
ههنا ان يشار الى وجه آخر لاثبات امكان الاجسام لا لاثبات
امكان الجواهر الفردة   مقيسة الى محالها اي يمكن ان
توجد هي في محالها وان لا توجد بل في محال اخر مثلا صورة الانسان
وشكله يمكن ان يوجد فيه وان لا يوجد في محل آخر
ان الاجسام متماثلة سيأتي عن قريب ان كل جوهر فرد مغاير
لجوهر آخر بالحقيقة عند الشيخ الاشعري فلا تماثل بين الاجزاء عنده
فكذا بين الاجسام المركبة   ورجوع بالاخرة الى اعتبار
الامكان وحده فان قيل لانم الرجوع الى اعتبار الامكان وحده
بل المسلم هناك هو الرجوع الى اعتبار الامكان بالحدوث فان
معنى قوله وان كان ممكنا هو انه ان كان ممكنا حادثا كما ان
معنى قوله ان العالم الجوهري ممكن هو ان العالم الجوهري ممكن
حادث وان معنى قوله وكل ممكن فله علة هو ان كل ممكن حادث
فله علة بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او
الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا قلنا تقييد قوله وان كان
في مقابلة قوله فان كان واجبا بقيد الحدوث انما يكون

تعبيدا على خلاف مقتضى الظاهر فان الممكن القديم المحتمل ههنا
داخل في الشق الثاني اعني قوله وان كان ممكنا فتامل
والثالث هو المطلوب اذ لا شك ان القديم الذي يستند اليه منبع
الحوادث لا يكون الا واجبا مستغنيا عما عداه لان كل موجود ممكن غيره
فهو حادث عندهم لانه عينه اي عينه بحسب الذات
وان كان غيره بحسب الاعتبار اجمالا وتفصيلا ففي هذا الاحتمال يكون
المفصل علة للمجمل وفي الاحتمال الذي قبله يكون المجمل علة للمجمل
وايا ما كان يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يعتبر دخول الهيئة حتى يلزم
خروج السلسلة عن دائرة الوجود وانما لم يذكر ههنا احتمال علية
كل واحد من الاجزاء لانه مع انه اظهر بطلانا داخل في احتمال علية
بعض الاجزاء اذ يصدق على كل واحد انه بعض الاجزاء ولانه داخل
في احتمال علية المجموع لنفسه فتامل وفقك الله وتناهي
الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب يعني ان التصديق بتناهي
الممكنات يتوقف على التصديق بثبوت الواجب كما اشار اليه
بقوله ولا بد ان يستند اليه الى قوله فينتهي السلسلة وذلك
لانه لو لم يصدق العقل بثبوت الواجب لاحتمل عنده ان يتسلسل
الممكنات الى غير النهاية ولا شك ان هذه المقدمة اعني

ان التصديق بتناهي الممكنات يتوقف على التصديق بثبوت الواجب
مقدمة مسلمة صادقة في نفسها فما لزم من الدليل اعني اثبات
التصديق بثبوت الواجب بما يدل على التناهي باطل في نفسه
والا يلزم المصادرة كما ذكر ولا شك ان الكل بهذا المعنى
موجود قيل كون الكل موجودا انما يكون بوجودات الاجزاء لا
بوجود مغاير لوجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء
لا تقتضي علة خارجة عن الكل اذ علة كل منها واقعة في السلسلة
كما ذكره المعترض فلم يثبت المطلوب اجيب بان الكل وان كان
موجودا بوجودات الاجزاء الا ان الموجود بوجودات الاجزاء
غير كل واحد من الاجزاء والمفروض انه ممكن موجود فلا بد له
من علة لا تكون نفسه ولا داخلة فيه فتعين ان تكون
خارجة والخارج عن السلسلة يكون واجبا وهو المطلوب نعم
ههنا بحث نذكره عن قريب ان شاء الله لانم ذلك
في العلة التامة فان مجموع العلل الاربع للسرير مثلا لا يتقدم
على السرير بل الامر بالعكس لانه علة لكل جزء اي
لان ذلك الجزء على تقدير كونه علة للكل علة لكل جزء
بلا علة او بعلة اخرى بالنظر الى ذلك

الفاعل فابعض اجزاء السرير مثلا كالخشب يجوان يحصل بلا علة
او بعلة اخرى بالنجار وان كان بحسب الواقع هو بعلة
البتة والمقصود ههنا توسيع دايرة سند المنع فاندفع الكلام
عليه بان يقال لا وجه لذكر قوله بلا علة فان كل جزء من
اجزاء السلسلة يجب ان يكون بعلة البتة فلا يجوز ان يحصل
بعضها بلا علة الا اليه اولى ما صدر عنه لقايل
ان يقول ههنا احتمال غير ما ذكر من الاحتمالين كما سينبه
عليه بقوله كيف والمراد ان علة الجزء لا تكون خارجة عن
علة الكل وذلك الاحتمال هو ان لا يستند شيء منها بالمعلولية
الا الى ما دخل فيه وح لا يلزم اذا كان الفاعل المستقل هو الجزء
ان يكون فاعلا لنفسه ولعلله وذلك الجزء المفروض فاعلا مستقلا
هو ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية اذا كان علة للكل
فان قيل ما ذا علة ما قبل المعلول الاخير قلنا علة ما قبل المعلول
الاخير هو ما قبل المعلول الاخير الداخل في الاول ولا شك
ان الثاني المفروض علة داخل في الاول المفروض معلولا و
ان الثاني اقل من الاول بجزء واحد فقط وهكذا الى غير النهاية
فما من معلول من الجمل الغير المتناهية في السلسلة الاوله علة

هي اقل من معلوله بجزء واحد فقط واما قولهم علة ما قبل
المعلول الاخير اولى منه بالعلية فممنوع وانما يكون اولى اذا كانت
تلك العلة خارجة عما قبل المعلول الاخير وليس كذلك وهو اعني
ما قبل المعلول الاخير وان احتاج الى معاون لا يكون منه لكنه
لا يحتاج الى معاون خارج عنه وهذا القدر كاف في وجود
الكل وكذا قولهم علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء فيلزم
ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة لنفسه ولعلله مدفوع
بان معنى ذلك القول ان علة الجزء لا تكون خارجة عن علة
الكل فلا يلزم ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة لنفسه ولعلله
فتامل مع ان فاعله ليس فاعلا لكل جزء هذا ان اورد
النقض على دليل المقدمة المذكورة في الجواب القايلة بان فاعل
الكل فاعل لكل جزء واما ان اورد النقض على اصل الدليل فالظاهر
هو ان يقال مع ان فاعله ليس امرا خارجا عنه واجبا لذاته
فان الحكم الذي قد تخلف عن اصل الدليل ههنا هو ان يكون فاعل
الكل امرا خارجا عن الكل لا ان يكون فاعل الكل فاعلا لكل
جزء كما لا يخفى نحن نمنع يعني انا نترك النقض ونختار
المنع فلا يجديكم الاخراج بقيد الامكان فانه يمكن ان يقال لم لا
يجوز

ان يكون المجموع المركب من الممكنات الصرفة مثل المركب من الواجب
والممكن في انه لا يجب ان يكون فاعل الكل فاعلا لكل جزء
بما قررناه قد قررناه مرتين فارجع الى ما سبق ان التخلف
عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورنا لا يمتنع
قيل فيه بحث وهو ان السلسلة موجودة فرضا فلا بد لها من فاعل
مستقل مستجمع لشرايط التاثير فالترديد بان يقال اما نفسها او داخل
فيها انما يكون في هذا الفاعل المستجمع فلا يمكن ان يتخلف عنه
المعلول لا يقال لو كان الترديد في الفاعل المستجمع لم يتوجه ما
ذكر من المعارضة لانا نقول بل تتوجه المعارضة لو اجريت
في المركب الذي بين اجزائه ترتب زماني ولما كان لهذا الجواب ضعف
عقبه بقوله كيف والمراد اقول ان الفاعل المستقل يجب وجوده
عند وجود السلسلة البتة وان كنا قطعنا النظر عن استجماع
الشرايط فالترديد المذكور كما يمكن في الفاعل المستقل المستجمع يمكن في
الفاعل المستقل مطلقا وتعيين الطريق ليس من داب المناظرة
ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه اي عن ذلك الجزء لان
علة ذلك الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وهو ظاهر والمفروض
ان علة الكل هو ذلك الجزء فيلزم ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة

عن ذلك الجزء فهي اما نفسه او ما هو داخل فيه لا ما هو خارج عنه
وعلى تقدير التسليم فيه نسليم انه لو كان الجزء علة للكل
لا يلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله فيلزم ان لا تكون هذه
المقدمة المعول عليها في الدليل متعينة في الصدق مقطوعا بها
وانما قلنا فيه التسليم المذكور لان حاصل ما ذكره ههنا هو ان
الكلام لو لم ينته الى ما يكون علة لنفسه بل حصل التسلسل الى غير
النهاية نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى
منه الخ هذا ثم انه يتوجه على ذلك المنقول القوله نقول ان يقال
لا نسلم ان علة الجزء اولى في العلية وانما يكون اولى اذا كانت علة
الجزء خارجة عنه واما اذا كانت داخلة فيه فذلك الجزء اولى لاشتماله
على تلك العلة مع امر زايد عليها كما بينا فيما اذا كان ما قبل المعلول
الاخير الى غير النهاية علة للكل فتامل من احد الامرين اي
التقدم او التخلف بحيث يكون الكل اي الكل من العلة
علة للكل اي الكل من المعلول نعم لو كان العلة اي
العلة المستجمعة لشرايط التاثير كما هو الظاهر ان لا يستند
وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما صدر عنه المحتملات ههنا
اكثر مما ذكر وهي ان لا يستند شيء من اجزائه الا اليه ابتداء وان

لا يستند شيء من اجزائه الا الى ما صدر عنه ابتداء وان لا يستند
شيء من اجزائه الا اليه ابتداء او الى ما صدر عنه ابتداء بطريق التوزيع
وان لا يستند شيء من اجزائه الا الى ما دخل فيه وقد صورنا الاحتمال ل
الاخير فيما قبل المعلول الاخير فتذكر يكون ارتفاع
الكل مرة الخ لا يخفى عليك انه كما يكون ارتفاع الكل مرة ممتنعا
بالنظر الى وجود ذلك الفاعل الموجد يكون ارتفاع بعض الاجزاء
ايضا ممتنعا بالنظر الى وجوده فالانسب ان يذكر ههنا امرا شاملا
لارتفاع الكل مرة ولارتفاع بعض الاجزاء ايضا كما ذكر ذلك الامر
الشامل فيما بعد بقوله اي عدم اي واحد منها حيث لم يقل اي
عدم الكل من حيث هو كل لان عدم شيء منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته فيه ان لجزء كما قبل المعلول الاخير من السلسلة
وكذا لكل جزء هو ما قبل معلول اخير من تلك السلسلة وان لم يمتنع
عدم شيء من تلك الاجزاء نظرا الى ذاته لكنه يمتنع عدم اي شيء
بالنظر الى وجود ما دخل فيه الى غير النهاية ولا بد لابطال هذا
الاحتمال من دليل حتى يثبت المطلوب غير محتاج
الى ابطال التس يعني انه لا يحتاج الى ملاحظة التس ولا يقصد
فيه ابطال التسلسل سواء وقع التس هناك ام لا بخلاف المسلك

الذي

الذي قبله فانه موضوع لابطال التس ويقصد به ابطال التسلسل
والا فلا شك في انه يبطل التس بكل من المسلكين لان في
اسناد الممكنات الى الواجب ينقطع طرق التس بالكلية اذ
الواجب ح في طرف البتة لا بد ان يكون موجدا
خارجا لم لا يجوز ان يكون موجدا داخلا كما قبل المعلول الاخير
الى غير النهاية على ما ذكر غير مرة لان الممكن وان كان
متعددا لا يستقل بوجود لعل المعترض يقول الممكن المتعدد
يستقل بوجود بمعنى انه لا يحتاج الى خارج بل يمكن ان يوجد
بان ينتهي الى غير النهاية اذ كل من يمكن في السلسلة الاولى له
علة داخلة فيها فلا بد لابطال هذا الاحتمال من الدليل
الذي يدل على ابطال التس ثم انه لا استبعاد في قدح الدليل
مع ان المدعى حق في نفسه لانا نعلم بالبداهة الخ يعني
انا نعلم بالبداهة ان هذه الافعال المتقنة لا يستند الى
عديم العلم بل يستند الى من هو عالم لكنه ليس بواجب اذ
لو كان واجبا لكان اما عالما بالجزئيات ام لا وكلا الاحتمالين
باطلان او اراد ان هذه الافعال لا يستند الى عديم العلم
على تقدير التناهي الى الصانع الواجب اعلم ان هذه الشبهة

وكذا الشبهة وكذا الشبهة الثانية انما هي تدل على نفي الواجب
الصانع لا على نفي الواجب مطلقا فانها لا تمنع ان يثبت واجب لا تعلق
له بهذه الافعال المتقنة او كان له او كان له تعلق بها
لكن يكون بوسط مختار واما الشبهة الاولى فهي لو تمت لدلت
على نفي الواجب مطلقا فاندفاع الضد به اولى من انعدامه
بالضد قيل هذا مما لا بد له من دليل فيلزم التركيب
في هوية كل منها قيل التركيب في الهوية انما هو في العقل والمنافي
للوجوب الذاتي انما هو التركيب الخارجي اجيب بان الهوية المركبة
في العقل انما هي عين ذات الواجب فيلزم التركيب والاحتياج
في ذاته وعين ذات الواجب ينافي التركيب والاحتياج مطلقا
هذا ولكن لا يخفى على المتامل ان الهوية الواجبية لا يجب عليها
الوجود في العقل بحيث يمتنع انفكاكها عن الوجود في العقل
واذا لم يجب عليها الوجود الذهني لم تكن من حيث هي علة لوجودها
الذهني واذا لم تكن هي علة لوجودها في الذهن فالاحتياج
في الوجود الذهني لازم لها سواء وقع هناك تركيب ام لا ولا شك
ان الاحتياج بهذا الاعتبار لا ينافي عدم الاحتياج باعتبار
الوجود في الخارج ولا يلزم من امتناع الاحتياج بالاعتبار

الثاني امتناع الاحتياج بالاعتبار الاول فتامل
اذ يلزم ح تسلسل الوحدات الوجودية اي بتقدير صحة الدليل
كما ذكره والا فاللزوم ممنوع اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة افراد
بعضها وجودي وبعضها عدمي كما قرره الشارح في مواضع هكذا
ماهية مفهوم الوحدة والاظهر ان يقال اي الاظهر ان
يبدل لفظ وجوده بلفظ الوجود ثم يبدل لفظ عروضه للغير
بلفظ عروض وجوده له وذلك لان المشترك هو الوجود لا وجوده
وان ما به وان ما به الامتياز على زعمهم هو عدم عروض وجوده له
لا عدم عروض الوجود المشترك اذ المشترك عارض لغيره من
الموجودات وقوله او يقال الخ اي او الاظهر ان يبدل لفظ
المشترك بين جميع الموجودات بلفظ المساوي لساير الموجودات
ثم يبدل لفظ للغير بلفظ لماهيته اي لماهية الواجب وذلك
لان المناسب لما زعموا هو ان يكون وجوده الخاص مساويا
لساير الموجودات لا ان يكون مشتركا بين جميع الموجودات
وان يكون ما به الامتياز هو عدم عروض وجوده لماهيته لا
عدم عروض وجوده للغير هذا وانما قال والاظهر لان عبارته
يمكن حملها على الاحتمال الاول بتاويلها فاول تاويلا

وذلك
يلزم ان يكون حقيقة الواجب تع مخالطاً لجميع القاذورات
لان الوجود المشترك الذي هو عين الواجب تع على زعمهم
محمول على وجودات الممكنات حملاً بالمواطاة ولاشك ان
وجودات الممكنات مخالطة بالممكنات التي هي وجوداتها
اما لو اريد باشتراك الوجود تعلقه بالموجودات الممكنة تعلق
العلية فلا نزاع معهم قح   فلانه يلزم منه التساوي
في الصفات اللازمة فيلزم ان يحصل التساوي بين الوجودات
في اقتضاء العروض اوعدمه   وانه مساوٍ لوجودات
الممكنات ولا يذهب عليك انه لا يلزم من تساوي الوجودات
في الماهية تساوي الموجودات فيها فلا يلزم من امتناع
الثاني امتناع الاول   وقيل بمسافة غير متناهية
يرد عليه ما هو المشهور انه يلزم ان يكون الشيء مع كونه غير متناهٍ
محصوراً بين حاصرين   لزم قدم المكان مبنى هذا الكلام
على ان يكون المكان موجوداً كما ذهب اليه الحكماء لا موهوماً
كما ذهب اليه المتكلمون والظاهر ان الخصم من المتكلمين كما يدل
عليه استدلالهم على مطلوبهم بالنقل على ما سيأتي نعم لو كان
في مكان لزم قدم التحيز على مذهب المتكلمين لان التحيز من الاكوان

وهي موجودة عندهم لكن التحيز من الصفات فليس مما سواه عندهم
فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان قيل لم لا يجوز
ان يكون احتياج الواجب الى المكان من حيث انه متمكن في
المكان لا من حيث ذاته كاحتياجه الى صفة العلم من حيث
انه عالم بشيء لا من حيث ذاته واما تمكنه اوكونه عالماً فليس مما
يتوقف عليه ذاته تع بل يستتبعه ذاته تع استتباع الشمس
ضوءها وكذا لا يلزم من استغناء المكان عن المتمكن فيه من حيث
انه متمكن فيه استغناؤه عنه مطلقاً فان البيت مثلاً يستغني
عن تمكن الباني فيه ولا يستغني عن الباني في وجوده فالحاصل
ان الواجب على تقدير تمكنه في المكان يحتاج الى المكان من حيث
انه متمكن فيه وان المكان يحتاج الى الواجب من حيث
انه موجود واما توقف ايجاد الواجب شيئاً على تمكنه في مكان
فممنوع هذا والظاهر ان المكاني لا يمكن وجوده في نفسه بدون
تمكنه في مكان وكذا لا يمكن تمكنه في مكان بدون وجوده في
نفسه فالوجود والتمكن هما معاً في المرتبة والمكان شرط للتمكن
فهو مقدم على التمكن وعلى ما هو في مرتبته اعني الوجود فتأمل
واما قوله ووجوب المكان فهو مبني على ان يكون المكان

موجوداً كاملاً ترجيحاً بلا مرجح قيل ان التمكن في مطلق
المكان اللازم للكائن وان لم يمكن ان يكون الارادة مرجحة فيه
لكن التمكنات المخصوصة في خصوصيات الامكنة يمكن ان تكون
الارادة مرجحة فيها فلا يلزم الترجيح بلا مرجح في كونه في
بعض الاحياز ولا احتياج الواجب الى الغير المختار
يلزم ان الانسان الواحد على ما هو قادر ون احياناً لكن هذا الالزام
مما لا يقبله العقل السليم والطبع القويم او حدوثه اي او
جواز حدوث الواجب بحذف المضاف لان المتماثلات انما يجب
توافقها فيما هو لازم للماهية ولازم الماهية ههنا هو جواز الحدوث
لا نفس الحدوث على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات
وانما قابل لان المعروض المذكور بقوله لو كان متحيزاً الخ انما هو
مبني على تساوي المتحيزات التي هي الاجسام والجواهر واما تساوي
الاجسام فلا يستلزم تساوي الجواهر الفردة التي تتركب منها
الاجسام وان استلزم تساوي الجواهر التي تركبت منها الاجسام
كما لا يخفى على المتامل فانهما موجودان واما وجود العلم
فلانه من الكيفيات النفسانية لو كان متحيزاً او
حالاً في المتحيز لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فيلزم الملازمة

ممنوعة لم لا يجوز ان يكون متحيزاً على سبيل التبع للاشخاص ويمكن
دفعه بان الملازمة مبنية على ان يكون الانسان الكلي متحيزاً
اصالةً اي اولاً وبالذات لا تبعاً اي ثانياً وبالعرض اذ الخصم
يدعي ان الباري تعالى متحيز اصالة لا تبعاً على ما مر واعلم انه كما
ان الانسان يمكن ان يكون كلياً وجزئياً كذلك يمكن ان يكون
كل واحد من الحيز والمقدار والوضع كلياً وجزئياً فالانسان
الكلي الموجود يجوز ان يكون في الحيز الكلي بالمقدار الكلي والوضع
الكلي والانسان الجزئي يجوز ان يكون في الحيز الجزئي بالمقدار الجزئي
والوضع الجزئي ويمكن دفعه ايضاً بان الملازمة مبنية على
ان يكون الانسان الكلي متحيزاً في حيز جزئي اي لو كان متحيزاً
في حيز جزئي او حالاً فيه لاختص الخ ولا يفرنا التحيز في حيز كلي
وان كان هذا التحيز بالاصالة لا بالتبع والا لم يكن علماً
بتلك الماهية هذا مبني على ان يكون العلم والمعلوم واحداً
بالذات فح يكون الماهية الكلية والعلم بها امراً واحداً بالذات
على انه لا يمتنع عقلاً ان يكون الشيء باعتبار وجوده الظلي متحيزاً
وباعتبار وجوده الاصيل غير متحيز واما اذا كان العلم صفة موجودة
متعلقة بمعلوم فيجوز ان يكون متحيزاً ومتعلقه غير متحيز وبالعكس فتامل

فلا نزاع معهم الا في التسمية وانما عدهم المص من الجهال لانهم
تجاسروا على اطلاق ما لا توقيف فيه من الشارع فاطلقوا عليه تع
لفظ الجسم من غير توقيف وبنى المص كلامه ههنا على التغليب فتدبر
فان كان جسما لا تتصف بصفات الاجسام فان بعض
الصفات للاجسام لازمة لها مع ان الضدين قد يكونان بحيث
يمتنع خلو الجسم عنهما فعلى تقدير كونه جسما لا بد ان يتصف ببعض
الاجسام البتة لاستواء نسبة ذاته الى تلك الصفات
كلها فيه منع ظاهر وهو انه لم لا يجوز ان يقتضي ذاته لذاته بعضا
منها فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الاحتياج وقس على ما ذكرنا
في المنع حال قوله وايضا الخ ويمكن ان يقال للخصم انما يقول
بتماثل الاجسام ماهية فالحجة ههنا الزامية لا تحقيقية
وان كان مذهب المجسمة نجسة اليه اقول كون الاجسام في الزمان
ظاهر اذا كانت الاجسام حادثة كما هو مذهب المتكلمين والظاهر ان المجسمة
من المتكلمين بناء على انهم استدلوا على مطلوبهم بالدلايل النقلية واما
اذا كانت قديمة كما هو مذهب الحكماء في بعض الاجسام فكونها
في الزمان باعتبار الامور القايمة بتلك الاجسام اللازمة لها
كالحركات والاوضاع لا باعتبار وجودها في انفسها فانها باعتبار

وجودها في انفسها مع الزمان لا في الزمان كما ان الجواهر المجردة
كذلك وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها ان فسر التقدم الزماني بقبلية القبل باعتبار وقوعه
في الزمان السابق الذي لم يوجد فيه البعد كقبلية بعض الحركات
على بعض وقبلية الاب على الابن فتقدم الباري تع وتقدم بعض
اجزاء الزمان ليس بزماني لان الباري تع واجزاء الزمان ليسا
بواقعين في زمان بل هو قسم سادس من اقسام التقدم و
ان فسر بقبلية الشيء الذي لا يجامع مع البعد اصلا لا اولا ولا
آخرا فتقدم الباري تع ليس بزماني بخلاف اجزاء الزمان وان
فسر بقبلية القبل الذي لا يجامع مع البعد في الجملة فتقدمه
الباري تع وتقدم بعض اجزاء الزمان وتقدم ساير الزمانيات
تقدم زماني اما تقدم الباري تع فباعتبار وجوده مع الزمان المتقدم
واما تقدم بعض اجزائه فبذواتها لا بزمان آخر واما تقدم ساير
الزمانيات فباعتبار وقوعها في الزمان المتقدم
ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان بل القدم
عبارة عن عدم الاولية او هو عبارة عن المقارنة مع الازمنة
الماضية الغير المتناهية الان الحكمة اقتضت التعبير

عن بعض الامور بصيغة الماضي الخ اراد بالتعبير ههنا التعبير الازلي
فعلى هذا يكون صيغ الماضي والمستقبل والامر والنهي كلمات
ازلية قايمة بذاته تع دالة على معان مقصودة متشاركة
في كونها كلاما له تع فبهذا الاعتبار عدت جملتها صفة واحدة
ويحتمل انه اراد بالتعبير ههنا التعبير فيما لا يزال فعلى هذا يكون كلامه تع
امرا واحدا بسيطا ازليا كالقدرة مثلا له تعلقات كثيرة فيما
لا يزال باعتبارها اقتضت الحكمة التعبير عن بعض الامور بصيغة
الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل او الامر او النهي بايجاد الباري تع
تلك الصيغ الحادثة في محالها هذا والاحتمال الاول انسب بالسباق
والسياق كما لا يخفى وهو الذي اختاره الشيخ الاشعري على ما
نقله المص وارتضاه فان الاستغناء عدم الاحتياج دفع
لما يتوهم ان بينهما واسطة لا بد في الحلول من حاجة
واما نحو ماء الورد وان لم يكن في حلوله له حاجة الى المحل الا ان
حلوله في المحل راجع الى حلول الاجسام في الاجسام والله تع منزه
عن الجسمية لزم انقسامه هذا ظاهر اذا كان حلوله
فيه حلولا سريانيا كما هو الظاهر في حلول الاعيان القائمة بذواتها
والخصم معترف بالحلول السرياني والا كان الواجب تع

احق الاشياء تعالى عن ذلك قيل المحل الذي لا يقبل الانقسام لا يلزم ان
يكون متحيزا فضلا عن كونه جوهرا فردا فلم لا يجوز ان يكون جوهرا
مفارقا حالا في آخر مفارق كل منهما لا يقبل الانقسام ولعل
الخصم لا يقول بوجود الجواهر المفارقة وانما يقول بوجود الاجسام
والجواهر الفردة فالدليل ههنا الزامي والخصم معترف
به اي بعدم حلوله في البقعة او بعدم امكان حلوله فيها
او ببطلان عدم الجزم بعدم حلوله فيها والمآل واحد قوله
انما هو من خواص الذوات اي لا مطلقا بل من خواص الاجسام
واما انتقال جوهر مفارق من محل مفارق الى آخر مثله فمما
لم يقل به احد او حلول صفته فيه فان قيل لم لا يجوز
اتحاد صفته تع بالمسيح مع انهم قالوا ان اقنوم العلم قد
اتحد بجسد عيسى عم قلنا هذا في المآل يرجع الى قولهم
باتحاد ذاته تع بالمسيح عم واتحاد صفة شيء في ذات شيء
آخر اذ هو مبني على ما قالوا انه لا يصح الانتقال على الاعراض
والصفات الثانية النصيرية النصيرية هو من خدام
امير المؤمنين علي رضي الله عنه وارادوا بالعترة الطاهرة عليا
واولاده المخصوصون ومنع ضلاله بينة اذ قال

عليهم ان زعمتم فی هؤلاء الكاملين الذين ظهر الباري تع فی صورهم
انهم عين الباري تع يلزم ان يكون الباري تع جسما متحيزا
قابلا للفناء بل يلزم ان يكون فانيا تعالی الله عن ذلك علوا
كبيرا وان زعمتم ان هؤلاء الكاملين غيره تع مع انهم اجسام
مخلوقة له تع كساير مخلوقاته تع فما معنی قولكم بانهم آلهة ظهر
الباري تع فی صورتهم وهل قولكم هذا الا من الهذيانات
علی ان المقيس عليه فيما ذكرتم اعنی الروحانی من
الاجسام اللطيفة لا من المجردات والباري تع منزه عن
الجسمية مطلقا وقال الامام الرازي في نهاية العقول
الخ ويقرب منه ما نقله المص عن الكرامية ومم عن الجبائية و
ابي الحسين علی ما سيجيء في آخر هذا المقصد ان شاء الله تع
فخلق هذا القول او ارادته تع فی ذاته مستندة الی القدرة
القديمة اي فلا يرد علی المذكور انه يلزم التسلسل في الارادة
الحادثة ولما لم يكن لنا حاجة الی هذا يعنی انه لما لم يكن
لنا حاجة الی هذا المذكور بقولنا لو فرض زوال القابلية بعد
ثبوتها الخ لم نتعرض له بان نقول مثلا او لزم الانقلاب من الامكان
الذاتي الی الامتناع الذاتي وان كان التعرض له لازما لانها

فان عدم اللزوم المذكور يكون باحد الامرين لزوم الانقلاب من
الامكان الی الامتناع ولزوم الانقلاب من الامتناع الی
الامكان لا بالامر الاول فقط قوله ويلزم التس فی القابليات
المحصورة بين الحاصرين فيه بحث سواء انه لا يلزم من وقوع
القابليات الغير المتناهية بين القابل والمقبول وبين
القابلية والمقبول او بين القابلية والقابل ان تكون هي
محصورة بين الحاصرين وانما يلزم ذلك لو كانت تلك
القابليات الغير المتناهية واقعة بين قابلتين مخصوصتين وهو ممنوع
وذلك مح ان قلت التس في الامور الاعتبارية جايز
والقابلية منها كما لا يخفی قلنا التس في الامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار كما يعتبر في اللزوم والوجوب و
الوجود ونحوها لكن التس ههنا ليس مما ينقطع بانقطاع
الاعتبار فان القابلية ان كانت لازمة للذات فالذات
كافية في اتصافها بها فلا يحتاج الی قابلية اخری وان
كانت عارضة فلا بد لاتصافها بها من قابلية اخری اعتبارية
تتصف الذات بها كما هو شان ساير الامور العارضة
لموصوفاتها وننقل الكلام الی القابلية الاخری فيلزم تسلسل

لا ينقطع الا ان ينتهي الى قابلية لازمة للذات فيحصل المطلوب
والسر في ذلك هو انه اذا اتصف الذات بالقابلية العارضة
يلزم ان يحصل القابليات الغير المتناهية المفروض
عروضها اذ التسلسل ههنا تسلسل في جانب العلة بخلاف
التسلسل في نحو اللزوم والوجوب فانه تسلسل في جانب المعلول
وغير لازم الا بالاعتبار فتدبر   فيلزم صحة وجود الحادث
ازلا لا يذهب عليك ان صحة وجود الحادث ازلا امر وصحة
الاتصاف بالحادث ازلا امر آخر مستلزم للاول وان الثاني
قد بين في بيان الملازمة والاول قد بين في بيان بطلان
التالي   هو ازلية الصحة وهي ان يصح في الازل
وجوده فيما لا يزال   والمحال هو صحة الازلية فان قيل
الاستحالة ممنوعة فان كل حادث فهو ممكن في الازل بالضرورة
وكل ممكن يصح اتصافه بالوجود ما دام ممكنا فكل حادث
يصح اتصافه بالوجود اتصافا ازليا قلنا الدليل مبني على
اعتبار الحادث مع وصف الحدوث وعلى اعتباره مع شرائط
الحدوث لا على اعتباره من حيث هو كما بينتم المنع عليه
لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية

يمكن ان يقال الغرض الاصلي من ايراد الوجه الثاني هو الزام
المجوسية والكرامية القائلين بجواز قيام الحوادث بذاته وهم
يبطلون ببرهان التطبيق ما ذكرتم من ترتب الصفات
فيتم الوجه الثاني كما لا يخفى فان قيل لانم ان خلو الباري تع
عن صفة الكمال نقص مطلقا وانما تكون نقصا لو لم توجد في
وقت الحاجة فان الارادة مثلا اذا وجدت وايجاد الحادث
لم يلزم النقص وان لم يوجد قبل وقت الايجاد قلنا صفاته
تع صفات كمالية على الاطلاق مبراة عن الاختلاف باختلاف
الاوقات والحاجات فان امثال ذلك انما يتصور في صفات
المخلوقات   لا لوجدانه هو اشارة الى ان ضمير الفصل
ههنا لتخصيص المسند بالمسند اليه وهو مع لا عطف على اسم
كان   واما على سبيل الاختيار فمعنى قوله مقتضى
لذاته هو ان يكون حصول الصفة الحادثة مقتضى للذات
باعتبار تعلق الارادة بها   بل يتوقف عليه تعلقه
وكذا يتوقف عليه وجود الالفاظ التي قرأناها وهي المعبرة
عن الكلام الازلي   لا يصلح جزءا للمؤثر يرد عليه ما
هو المشهور من ان السلب لم لا يجوز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر

مع ان صحة القيام امر عدمي وان لم يكن الوصف القائم عدميا
والعدمي يصلح ان يكون علة لعدمي آخر المصحح للقيام به موجود حقيقة
الصفة القديمة اي لا كونها صفة ولو سلم فلعل في ذاته تعالى
ما نعا يمنع عن قيام الحوادث به تعالى وهي مخالفة لحقيقة
الصفة الحادثة بذاتها ولو سلم تساويها في الحقيقة فلعل في
ذاته تعالى ما نعا يمنع عن قيام الحوادث بذاته تعالى او هناك شرط
لم يوجد في شان الباري والحالية من الصفات
الاضافية او من الحقيقية اي من الصفات الاضافية على
مذهب من لم يقل بصفة التكوين او من الصفات الحقيقية
على مذهب من قال بصفة التكوين مما عدم بعد
الوجود اي مما حكم حادث موجب لعدم الحكم الاول بعد الوجود
فيكون المضاف محذوفا اي مما موجب عدمه بعد الوجود او نقول
اطلق عدم الحكم الاول على الحكم الحادث تجوزا او نقول ان
المقصود من بيان تجددها هو افادة حدوث الحكم الاول
القائم بذاته بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وبالجملة
لا بد من التاويل ههنا والا فلا نزاع في جواز تجدد المفهومات
العدمية في ذاته تعالى وانما الكلام في جواز حدوث الصفات الحقيقية

لا نم ان اللذة نفس الادراك ولو سلم ذلك في
حق العبد لكن لا نم في شان الباري تعالى فان ادراك الخلق
مغاير لادراك الحق تعالى بالحقيقة فان الادراك انما يقال
على افراده بالتشكيك فيجوز ان يكون ادراكنا عين اللذة
فينا دون ادراك الباري تعالى وانما لم يتعرض هذا الجواب
لان المذهب عند المتكلمين ان اللذة ليست هي نفس
بل الادراك سبب للذة ولان قوله فلم قلتم ان ادراكنا
مماثل لادراكه تعالى بالحقيقة يغني عن هذا التعرض
لكان له وجه وجيه لا لان فيما ذكره المص التسليم ثم المنع
كما توهم كيف وفيه المنع ثم التسليم كالمشهور ايضا فانه
منع القابلية ثم سلمها بل لان فيما ذكره المص تسليما لمذهب
الخصم حيث سلم قبول الذات للذة بخلاف ما ذكره الشارح
ويمكن ارجاع قوله ولو سلم الى قوله لا نم ان اللذة نفس
الادراك او الى قوله ووجود السبب لا يكفي فيقال في
الاول وان سلم ان اللذة نفس الادراك في حق العبد
فلم قلتم ان ادراكنا مماثل لادراكه تعالى بالحقيقة ويقال في
الثاني وان سلم ان وجود السبب يكفي في حق العبد فلم قلتم
الخ

وعلى الاصحابين لايلزم عليه ما ذكر من تسليم مذهب الخصم فتامل
اى تركيب هوية كل منهما وان كان التركيب عقليا
كما مر فان صح لهم ذلك تم الا انه يرد عليه
انا وان سلمنا ان الوجوب نفس الماهية لكن ذلك الوجوب
هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق وكون الوجوب
الخاص نفس الماهية انما ينافي ان يوجد فرد آخر من تلك
الماهية اذ يلزم التركيب ح كما ذكره في الكتاب ولا ينافي
ذلك ان يوجد فرد آخر مخالف للفرد الاول بالحقيقة ويكون
وجوبه عين ماهيته ايضا ويكون الوجوب المطلق مقولا
على كل واحد منهما قولا عرضيا كمفهوم الوجود المطلق مثلا فح لا
يلزم التركيب في هوية كل منهما كما قالوا فان قيل المقصود ان
الحقيقة الواجبة لا يجوز ان يصدق على فردين او اكثر
وهذا المقصود حاصل بالدليل المذكور اذ لو تعدد افراد تلك
الحقيقة الواجبة يلزم التركيب في تلك الافراد جزما قلنا فلم يفد الدليل
الا عدم التعدد في الحقيقة الواجبة والمقصود عدم التعدد
في مطلق وذا لا يفيد كما بينا وهذه الشبهة كانت تختلج
في خاطري حين ما قرأت شرح الطوالع للشمس الاصفهاني ثم

ثم قد رأيناها منسوبة الى بعض فضلاء الدهر ويمكن ايرادها
ايضا على الوجه للحكماء فتامل ولم يمكن منع كون
الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية اذ لو لم يكن ح نفس
الماهية لكان اما داخلا فيها فيلزم التركيب فيها واما
عارضا لها فيلزم ان يكون قبل الوجوب وجوب آخر
لان بداهة العقل شاهدة ان المتصف بالعوارض الوجودية
يجب ان يكون موجودا قبل الاتصاف بها وقوله ولا منع كون
التعين امرا ثبوتيا لان الوجوب اذا كان نفس الماهية يلزم
ان يكون التعين ايضا ثبوتيا اذ لو كان عدميا يلزم احتياج
الوجوب الذي هو نفس الماهية في تحصله الى امر عدمي وهو
محال فاذا كان التعين امرا ثبوتيا فهو نفس الماهية والا لكان
اما داخلا فيها او خارجا عنها وكلا محال لان كما مر وقوله كيلا يلزم
هو قيد لمنع كونه امرا ثبوتيا هو المقتضي للتعين قد تقرر
عندهم ان تعين الواجب عين ذاته واقتضاء الذات اياه
وانضمامه الى الذات انما يكون بالنظر الى التعين المطلق الذي
هو عارض او يقدر في الدليل ان يكون التعين الخاص مغايرا
كانه قيل ان كان التعين الخاص عينه يلزم المطلوب والا

فالوجوب هو المقتضي للتعين الذي ينظم اليه الى تمام الدليل فتدبر
يجب   يجب ان يكون مقدما على ما عداه لا يقال يلزم مما
ذكرتم خلاف المفروض اذ المفروض هو عدم اقتضاء الذات
للتعين حيث قال فاذ لولاه الخ فاذا اعتبر وجوب علية الذات
للتعين يلزم خلاف المفروض لانا نقول لا يلزم من وجوب
علية الذات للتعين خلاف المفروض فان المراد ان ذات
الواجب يجب ان تكون متقدمة على ما عداها مع قطع النظر
عن اقتضائها اياه وعدم اقتضائها اياه اذ يجوز ان تكون الذات
علة للتعين بواسطة الشرايط الغير اللازمة لها من حيث هي
فتامل فان قيل ان فيما ذكر مصادرة لان اثبات وجوب
كون الذات علة لما عداه انما يتوقف على التوحيد مع ان التوحيد
لم يثبت بهذا الدليل بعد قلنا المقصود هو ان الذات يجب ان
تكون متقدمة على ما عداها من الامور المتلاقية لها اذ الكلام
في ذلك لا ان المراد انها يجب ان تكون متقدمة على ما عداها
من الموجودات مطلقا حتى يرد ما ذكرتم   فيجوز الانفكاك
بينهما ان قيل الاستلزام المذكور بينهما انما هو باعتبار علية
احدهما للآخر ولا يلزم من انتفاء هذا الاستلزام المخصوص الانفكاك

بينهما

بينهما لجواز ان يكون بينهما تلازم باعتبار آخر كالتضايف مثلا
قلنا التلازم بدون العلية بينهما يقتضي الاحتياج الى
امر ثالث هو علة لهما وليس هناك امر ثالث هو مقتض لهما
معا كما ذكره الشارح رح فيجوز الانفكاك بينهما   يمتنع وجود
الهين مستجمعين لشرايط الالهية لوجهين قيل كل من هذين
الوجهين مبني على ان كلا من الواجبين قادر مختار فا تتسان
لو كانا موجبين او كان احدهما موجبا والآخر مختارا او كان
احدهما لا يكون له تعلق للعالم بالايجاد اصلا والآخر موجبا
او مختارا لم يتم شيء من هذين الوجهين هذا والاصحاب
قالوا الاختيار صفة كمال يجب اثباته للواجب تع والايجاب صفة
نقص يجب تنزيهه تع عنه نعم قد قالوا بالايجاب في ايجاده
لصفاته الكمالية لكن ذلك لتكميل الذات بالصفات عين
الكمال بخلاف ساير الموجودات المباينة لذاته تع اذ لا يفيد
وجودها كمالا لا في ذاته ولا في صفاته ولا عدمها نقصانا فثبت
سببها
الاختيار كما يشهد عليه الوجدان   فلو تعدد الآلهة
لم يوجد شيء من الممكنات الخ يعني انه لو تعدد الآلهة وقصد كل
منهما ان يوجد كل شيء اراد الآخر ايجاده وقصد كل منهما استقلالا

في الايجاد بحيث لا يكون للآخر مدخل فيه لم يوجد شيء من الممكنات
لما ذكره من لزوم احد المحالين او نقول اراد انه لو تعدد الآلهة
لم يمكن ان يوجد شيء من الممكنات اصلا لاستلزام امكان
وجود شيء من الممكنات امكان احد المحالين فلم يوجد شيء
منها والاحتمال الثاني اظهر كما لا يخفى لزم المحال وهو
ارتفاعهما معا فيلزم من لا وقوعهما محالان ارتفاعهما معا
واجتماعهما معا لما بيّنه وعجز الواجبين معا كما لا يخفى
يمكن تعلق قدرة كل من الالهين لان الممكن لذاته ممكن على كل حال
فيمكن ان يتعلق كل من القدرتين بكل من الضدين الممكنين لذاتهما
لا سيما اذا استوت وجوه المصالح فيهما غير لازم مما ذكر
اي من قولهم انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
ما اشار اليه هو قوله بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله
اعلم انه فرق بين ثبوت العلم ووجوده في نفسه وبين اتصاف
الذات بالعلم وقيامه بها وبين كون الذات عالما بشيء و
مدركا له بصفة العلم وبين وصف الذات بالعلم وحمله عليها
حملا بالاشتقاق فالاعتبارات اربعة والعلم بالاعتبارين الاولين

علة موجبة للاعتبار الثالث وشرط للاعتبار الرابع وغير
موجب له فان اتصاف الذات بالعلم لا يوجب وصفها به و
حمله عليها بل يوجب مجرد جواز الوصف والحمل فقوله هي
العلم اي العلم باحد الاعتبارين الاولين واما الاعتبار الاول
فالظاهر انه مشروط بالاعتبار الثاني فتامل فلا يصح
القياس اصلا اللهم الا ان يقصد الزام على المعتزلة القائلين
بجواز قياس الغايب على الشاهد في مواضع شتى
فيضمحل القياس بالكلية لانه قد بطل اثبات الحكم في الشاهد
الذي هو الاصل فضلا عن اثباته في الغايب الذي هو الفرع
وح لا يتصور مجرد الالزام فضلا عن التحقيق فتامل
الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته تع الخ
هذا الدليل وما بعده منقوضان بالصفات الاعتبارية كالوحدة
والاولية والآخرية وايضا في ذكر الواجب في قوله الله الواجب
اشعار بكون الوجوب زايدا في الخارج والمذهب خلاف ذلك
اللهم الا ان نقصد هو بذكر الواجب ههنا الرد على الحكماء في قولهم
الوجوب عينه تع وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة ومغايرة بالاعتبار واما قولهم انا نتصور بالبداهة

معاني وراء الذات فانما يفيد التغاير العقلي في تلك المعاني
فقط ولا نزاع في ذلك قد تقدم الكلام عليه كيف
وفي ذاته تع جهات كثيرة ككون الذات معروضة للوجود المطلق
والوجوب المطلق وكونها معروضة لمفهوم العلم والقدرة والارادة
الى غير ذلك وهي وان كانت اعتبارية يجوز ان تكون شرائط
لكون الذات قابلا او فاعلا فلا يحتاج الى الغير ومفهوم العلم
او القدرة ههنا — لا الاول بل هذا عين الكمال كما لا يخفى
مشكلة قد مر ان الايجاب مناسب لما يكمل ذاته تع
وان الاختيار مناسب لما لم يكمل ذاته ولا شك ان صفاته تع على
تقدير ثبوتها تكون من المكملة لذات بخلاف ساير الموجودات
من لوازم ذاته تع لان الارادة عندهم عين علمه الازلي
الذي لا يمكن انفكاك الذات عنه بل هو عين ذاته تع فلا يمكن
تخلف المراد عن ذاته تع لزم احد الامور الاربعة الخ
لو اعتبر الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الممكنات لزم
ان لا يحتاج الى ذكر الامور الثلثة الاول فلذا لم تذكر هي في
كثير من الكتب الكلامية لكن لما قصد ههنا زيادة التفصيل
وتوسيع الدايرة في الدليل اورد تلك الاحتمالات فان قيل

التالي في كل من الشرطيتين الاوليين عين المقدم فلا يصح قلنا
فرق بين عدم الاتصاف بالشيء والاتصاف بعدم ذلك الشيء
والاول اعم ملزوما للثاني وفيه تامل وايضا المقصود ههنا بيان
تعيين احد هذه الامور باعتبار كونه اولا او ثانيا او ثالثا
او رابعا فكانه قيل مثلا لو لم يوجد حادث على تقدير عدم كونه
مختارا التعيين الاول من هذه الامور الى آخره وليس المقصود ههنا
لزوم كونه حادثا لكونه حادثا حتى يرد عليه الاشكال
قيل هذا الدليل برهان بديع الخ وانما قال قيل لانه سيعترض
عن قريب بقوله ولقايل ان يقول ذلك البرهان البديع الخ
لتوقفه على شرط حادث مدام لم لا يجوز ان
يكون هناك شرط عدمي اعتباري ازلي كتعلق علمه في
الازل ان وجوده في الوقت الفلاني اصلح لا قبله فلا يلزم
التسلسل ولا قدم الحوادث الذي اشار اليه بقوله
وان شئت قلت قال صاحب المقاصد في شرحه يعني ان
هذا الاستدلال على التقريرين لا يتم الا باحد الطريقين فعلى
هذا التقرير لا يرد عليه قول الشارح ولقايل ذلك البرهان البديع
الخ هذا ولعل اعتراض الشارح هناك ناظر الى قول قايل قيل

من قبل فتامل وقوله انما يتم باحد الطريقين وفيه ان قوله
باحد الطريقين دون ان يقول بالطريقين يدل على ان الطريق
الثاني ايضا كاف في تمام الدليل ويؤيد ذلك قوله فيما
بعد فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولكن كونه
كافيا ممنوع فانه لم لا يجوز ان يكون هناك وسط مختار
مع انه لا يستند الحادث اليومي الى ترتب الحركات الازلية
فلا يلزم قدم الحادث ولا التسلسل اللهم الا ان يقصد الالزام
هناك على الحكماء القائلين بالايجاب فانهم لا يقولون بالوسط
المختار او يعتبر ذكر عدم هذا الوسط في الطريق الثاني ايضا
لكنه لم يصرح بذكره في الطريق الثاني اعتمادا على ذكر ما
يدل عليه في الطريق الاول واما انه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة في ذاته تع فلم يذكره هناك ايضا اذ يفهم من بذكر ما يدل
على انه لا يستند الحادث اليومي الى حادث مسبوق لا الى نهاية
كما ان بطلان الحركات المتعاقبة الى غير النهاية معتبر في
الطريق الاول ومفهوم بذكر ما يدل على عدم جواز قيام الحوادث
المتعاقبة الى غير النهاية فتامل   لا يتم ايضا الا بالطريق
الاول وانما لم يلتفت ههنا الى الطريق الثاني ولم يقل لا يتم ايضا

الا باحد الطريقين لان الطريق الثاني لا يتم الا باستمداده
من الطريق الاول ههنا على ما ذكرنا   ومن ثمه
ترى جمعا يجوزونه فيدفعون الاشكال بانه يجوز ان يستند
الحادث في ترجح وجوده الى مرجح هو ذات القدرة واما ذات
القدرة فلا تحتاج في تعلقاتها الى مرجح وداع بل يجوزون
الترجيح على خلاف الدواعي فضلا عن ان يتوقف الترجيح
على الدواعي فلا يرد ان يقال ان ذلك الداعي اما بايجاب
فيلزم ايجابه تع معه واما باختيار فيحتاج ذلك الداعي الى
داع آخر ويلزم التس   فان وجوب هذا الطرف وجوب
بشرط تعلق القدرة اعلم ان تعلق القدرة يتصور على وجهين
احدهما تعلقها بالحادث بحيث يصح ان يفعل ذلك الحادث
في وقت وجوده وان لا يفعل ولا شك ان هذا التعلق
تعلق ازلي لكن هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الحادث
ووجوبه في ذلك الوقت كما لا يخفى وثانيهما تعلقها بالحادث
بحيث يجب وجوده في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده فهذا التعلق
ان كان متجددا في ذلك الوقت لا يلزم الايجاب وهو ظاهر
وان كان ازليا لا يلزم الايجاب ايضا لان التعلق الاول

لاينفك عن القدرة وهو الذي يتميز به الاختيار عن الايجاب
فتامل تاملاً بالاذعان بعون ذي المن والاحسان
ويقرب منه وجه القرب هو انه يجب وجود الفعل على كل واحد
من القولين والا امكن اي وان لم يجب الفعل امكن الخ
في القادر سريعة التغير فان الانسان القادر مثلا
حين ما استجمع الشرايط والدواعي اوجد مقدوره وحين ما لم يجتمع
لم يوجده بخلاف الموجب فان وجود الاثر لازم لذاته الموجودة
كالحرارة للنار وحركة القلم لحركة يد الكاتب ومع الفرق المذكور
لا فرق بينهما في وجوب الفعل وامتناع الترك عند اجتماع شرايط
التاثير ومعنى انه لا يصلح اثرا والحق ان العدم لا يصلح اثرا للقدرة
لانه نفي محض ولان اثر القدرة حادث فلو كان العدم اثرا
للقدرة يلزم تجدد عدم الحوادث واللازم منتف نعم يجوز ان يستند
العدم الى ترك تعلق القدرة فبهذا الاعتبار يقال انه اثر للقدرة
تجوزا فالتعويل على ما ذكر بعد قوله وان سلمناه
بالفعل لفظ الفعل الاول بفتح الفاء بمعنى المصدر والثاني بكسر الفاء
اسم بمعنى المفعول يقتضي حدوثه كما في الوجود بناء على
ما هو المختار عندهم من ان اثر القدرة يجب ان يكون حادثا لكن

فقد اعترض عليه بان اثر القدرة الكاملة يجوز ان يكون قديما
ووجوب الحدوث انما هو في اثر القدرة الحادثة الناقصة على
ما هو المشهور ليست موصوفة بالتناهي اي ليس معنى قول
المص قدرته غير متناهية انها موصوفة باللاتناهي كما في
الابعاد الغير المتناهية او الاعداد الغير المتناهية بل معناه
ان القدرة يسلب عنها الموصوفية بالتناهي واللاتناهي
فان هذا شان الكم المتصل او المنفصل ولا كم في صفاته تع
نعم انها موصوفة باللاتناهي تعلقا كما بينه فتامل
اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف ومن الكيف ما لا يكون جسمانيا
كبعض الكيفيات النفسانية والكيفيات القائمة بالعقول
المجردة فتعلقاتها متناهية بالفعل واما جواز
التعلق بالفعل بامور غير متناهية بحيث يكون كلها موجودة
معا فمبني على جواز اجتماع امور غير متناهية في الوجود
بالفعل لكن هذا غير جاير عند المتكلمين ببرهان التطبيق
البحث الثاني في ان قدرته تع تعم ساير الممكنات القدرة المعتبرة
ههنا هي بالمعنى الاعم اي بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل وذلك لان المعنى الذي اعتبر ان يكون محلا للنزاع

ومورداً للايجاب والسلب يجب ان يكون معنى واحداً بين الخصمين و
المعنى الواحد المتفق عليه هو هذا المذكور ومن ههنا لم يورد
المص هذا البحث بين النزوع على اثبات القدرة كما هي عندنا
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية لا يقال
هذه كلمة دائرة على السنة القوم الا انها انما تدل على
ان غير الامكان من الوجوب والامتناع لا يصحح المقدورية ولا تدل ك
على ان الامكان مصحح لها اذ يمكن ان يقال ان الامكان ايضاً
لا يصحح المقدورية لانا نقول لا شك في وجود صحة المقدورية ووجوده
مصححها فذلك المصحح اما الامكان او مقابلاه والمقابلان ليسا مصححين
فتعين الامكان وهو المطلوب او نقول كون الامكان مصححاً
للمقدورية بديهي وهذه الكلمة ليست لاثبات ذلك بل هي لاثبات
الحصر المستفاد من قوله هو الامكان فتامل يكون ذلك
الاختصاص لذواتها اذ كان اختصاص بعض الاجسام ببعض
الاعراض لذواتها لم يمكن ان توجد تلك الاعراض في اجسام
تمتنع هي عنها لذواتها والكلام في شمول القدرة على الممكنات لذواتها
وبالجملة ان الاجسام اما متجانسة في انفسها او غير متجانسة
في انفسها واياً ما كان فلا يخل بالقول بشمول القدرة على

على الممكنات في نفس الامر واما البحث بان حصول كل عرض في
كل جسم ممكن لذاته اوليس بممكن لذاته فهو خارج عما نحن بصدده
ويمكن ايراده بما ذكر على قاعدة اهل الاعتزال فتامل
مع مواضعها قيد للدوران وقوله الى بعض والى السفليات
قيد لقوله واوضاعها ومواضعها بتضمين معنى النسبة
من التفاوت في وقت الولادة لعلهم يحملون ذلك على التفاوت
في وقت العلوق وابتداء الحصول في الرحم والنقلية
ولا يتوهم هناك دور فانه يجوز ان يتوقف شمول قدرته وانه
لا مؤثر في الوجود الا هو على الدلايل النقلية ومى تتوقف على
ثبوت نفس القدرة لا على شمولها فلا دور لا يستتب
بالتاءين الفوقانيتين وبالباء التحتانية المشددة في الصحاح
استتب الامر اي تهيأ وقام فلا يمكن جعل درجة
حارة او باردة الى قوله وبعضها وبالاً لعلهم يدعون ذلك
لا بالنسبة الى نفس ذلك الفلك او نفس اجزائه بل بانضمام امور
خارجية لها نسب مخصوصة الى ما في جوف الفلك من العنصريات
نحيزته هي بالنون والحاء المهملة والزاء المعجمة على
وزن طبيعة وقوله مجيراه بكسر الهاء والجيم المكسورة المشددة

قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد مثل ان يخلق كتابة مخصوصة
في صحيفة مخصوصة او يبني مسجدا معينا في مكان معين او يصور
قباء او قميصا او يخلق حركات مخصوصة في الحيوانات من غير ان
يخلقها تلك الحيوانات اصلا   فلا يتجه ان يقال هناك
مصلحة او مفسدة لا يقال كون فعله تع منزها عن الغرض في
ذلك الفعل المماثل لفعل العبد لا يستلزم نفي القول بان فيه
مصلحة اذ يجوز اثبات مصالح فيه مع نفي الغرض منه لانا نقول
المراد من الغرض ههنا الامر الداعي الذي يتوقف عليه ايجاد
الفعل وهو المراد بالمصلحة المنفية ههنا ولا شك ان فعله تع لا يتوقف
على الداعي حتى انه يجوز ان يفعل بدون ما فرض داعيا الى الفعل
فمعنى قولهم ان افعاله تع منزهة عن الاغراض هو ان افعاله
ليست متوقفة على الدواعي بحيث اذا لم توجد هي لم توجد تلك
وان كانتا متعانقتين ومتقارنتين هذا ثم انه يمكن ان يقال
سلمنا ان افعاله تع معللة بالمصالح والاغراض لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون الفعل المماثل طاعة او معصية وانما يتصور ذلك
في العبد بالنسبة الى مولاه فعلى هذا يندفع قوله ولما كان للقايل
ان يقول الخ فتامل   يوجد فيه موصفة بعد صفة لقوله

قوله فعلا يعني انه يوجد الباري تعالى الفعل في العبد   فان قيل
حاصله منع الصغرى على الاحتمال الاول ومنع الكبرى على الاحتمال
الثاني وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني لا مطلقا بل
على ما نشاهد من الصنع الغريب والترتيب العجيب وقوله وكيف
يدل الخ نقض اجمالي على الدليل   لانه عدم علم النحل و
العنكبوت ولو سلم فالفاعل هناك هو الله تع ولا تاثير ثمه للنحل
او العنكبوت فالذي وجب علمه هو الله تع وقيل هذا المسلك
مبني على نفي الوسط المختار ايضا   فعل قليل متقن الظاهر
ان قيد متقن مستغنى عنه ههنا اذ المقصود هو اثبات العلم
بصدور الفعل من القادر بقدرته سواء فعله متقنا ام لا
فالسؤال ساقط سقوط السؤال ظاهر اذا اعتبر نقضا اجماليا
كما هو اللايق بسياق المتن واذا اعتبر السوال منعا مع السند
كما هو الظاهر من قوله كون كل قادر عالما ممنوع الخ فسقوطه
غير ظاهر اذ السند ههنا اخص من المنع لجواز ان يسند بالغافل
او غيره فتامل   واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه
القريبة والبعيدة لا يقال العلم بالملزوم انما يلزمه العلم
باللازم اذا تصور ذلك الملزوم قصدا بطريق الاخطار وهو غير لازم

لانا نقول فاذا لم يكن لازما عاد المنع بان يقال لانم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وانما يلزم ذلك اذا تصور العلة قصدا و
اخطارا وسوم فان قيل علمه تع بذاته علم تام بالعلة التي
هي ذاته تع والعلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول قلنا
لعل المانع يمنع المقدمتين معا مع انه مناف لقولهم انه تع لا يعلم
معلولاته التي هي جزئيات مادية او متغيرة كما بينه الشارح
فتأمل   كالكليات الخ فيه ان الكليات لا يمكن ان يصدر
عن الفاعل اذ لا يمكن وجودها من حيث هي كليات فصدورها
عن الفاعل انما هو باعتبار تشخصها بتشخصات الجزئيات
التي تحتها ووجودها بوجودها وقوله مقدورة له تع اي واقعة
بقدرته تع واما مجرد كون الشيء مقدورا مع قطع النظر عن وقوعه
بالقدرة فهو لا يستلزم العلم بالشيء المقدور لجواز ان يكون هو
مقدورا ولا يكون معلوما لانه لم يقع بالقدرة والاختيار
الى تخصيص القاعدة العقلية وهي قولهم العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الخ ويمكن ان يقال
لم لا يجوز ان يستقيم تخصيص القاعدة العقلية بالمخصصات اليقينية
مثل قولهم الله تع قادر على كل شيء اي غير الممتنع وغير الواجب

واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى
لا يخفى ان علم العالم بالمعلوم وادراكه اياه بتعلق صفة العلم
بذلك المعلوم ونسبته اليه انما هو نسبة اخرى غير ذلك التعلق
والنسبة فالتعويل ههنا على ما ذكره بقوله سلمناه لكن لانم ان الشيء
لا ينسب الخ وقوله بالعرض هو بالعين المهملة وقيل بالفاء
المعجمة والفصل للمتقدم   العلم بامور غير متناهية
اللزوم ممنوع لجواز ان يحصل علمه بانه عالم في المرة اولى دون
المرة الثانية او الثالثة   غير متناهية هي العلوم لزوم
كون الكثرة غير متناهية مما سبق غير منهم بل اللازم هناك ان يكون
في ذاته كثرة متحققة فتأمل   ولانه لو لم يتميز عن غيره الخ
يعني ان المعقول مطلقا لو لم يتميز عن غير المعقول اصلا او يعني
ان كل معقول لو لم يتميز عن غيره معقولا ام لا وقوله لم يكن هو
بالمعقولية اولى منه اي لم يكن بالمعقولية مطلقا اولى من غير
المعقول اصلا او اراد لم يكن بالمعقولية بوجه مخصوص اولى
من غير المعقول بذلك الوجه   ولا بد منه اي من العلم
الاجمالي   ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي
معلوما له تع تفصيلا لا اجمالا قدم ان محل النزاع هو كون

غير المتناهي معلوماً له تع تفصيلا لا كونه معلوماً اجمالاً فهذا الجواب كاف
في اصل المقصود الا ان فيه نوع قصور لان جهة الاجمال ايضا ه
معلومة له تع ولان التميز لا ينحصر في المتناهي فقط فلذا اعرض
عنه المص ايضا والاول يوجب التغير في ذاته من صفة
الى اخري يعني من صفة حقيقية الى اخري كذلك وقد جوز ابو علي
وغيره ان يكون العلم صفة حقيقية له تع حتى جوز ان يكون
الباري تع فاعلا وقابلا للصور كما نقله الشمس الاصفهاني عنه
وقيل يعني من حالة الى اخري الا ان المعنى الاول اولى بظاهر
هذه العبارة وظاهر جواب مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
لان العلم عندنا اي عند المتكلمين بحيث يدخل فيهم
المعتزلة فان علم الباري تع بعضهم اضافة مخصوصة وعند بعضهم
صفة ثابتة في الخارج وان لم تكن موجودة وعند اهل السنة صفة
ذات اضافة وقد اجاب عنها مشايخ المعتزلة
وكثير الخ الظاهر ان مرجع هذا الجواب الى ان يكون علمه تع
بكل معلوم صورة قايمة بذاته تع متعلقة بذلك المعلوم بحيث
لا يتغير بتغير المعلوم واما ارجاع العلم هٰهنا الى انه اضافة مخصوصة
او صفة ذات اضافة كذلك فهو لجواب الاول في المآل اللهم

الا ان يدعي عدم تغير الاضافة وفيه بعد ظاهر فانكار ابي الحسين
متعلق بهذا الاحتمال وبالاحتمال الاول واحتج عليه
بوجوه هذه الوجوه انما يظهر جريانها في العلم الانساني لا في علم
الباري تع الا ان يقال بكون العلم اضافة محضة ويحمل جواب
مشايخ المعتزلة عليه وان كان بعيدا عند العقل ثم ان
الوجه الاول من هذه الوجوه لا يبتني على كون العلم زمانياً متغيراً
بتغير المتعلق وان تعدد هو بتعدد متعلقه بخلاف الوجهين الاخيرين
قوله وقد يرجع الثالث الى الاول لان مالهما الى الاستدلال بتغاير المتعلقين
اي المعلومين على تغاير العلمين المتعلقين بهما الا انه اعتبر في
الثالث كون احد المتعلقين معلوماً بالفعل وكون الاخر ليس كذلك
ولم يعتبر ذلك في الاول ولا يكفي في الفرق بين الوجهين هذا
القدر من الاعتبار كما لا يخفى فيثبت تغاير العلمين ابتداء
وانما قال ابتداء لان المعلوم وغير المعلوم مما العلمان هٰهنا
فيثبت التغاير بين العلمين ابتداء بخلاف المعلوم وغير المعلوم
فيما ذكره المص فانهما امران يتعلق بهما العلمان فيثبت تغاير
العلمين بواسطة تغاير المعلومين المتعلقين لذينك العلمين
هذا ويمكن ان يؤخذ من كلام المص استدلالا على تغاير العلمين ابتداء بان

بان يقال انه يمكن تحقق كل من العلمين بدون الآخر فيتغايران
قطعا الآن فى ايراده تعيين طريق آخر وانه قريب من الوجه
الثاني   ورد عليه بانه يلزم منه الخ لا يخفى ان هذا
الرد انما يتوجه على ظاهره فلعله شرط الوقوع فى العلم بالمعلومات
الواقعة من حيث هي واقعة لا فى العلم بالمعلومات مطلقا
فالعلم الحادث بحدوث المعلومات والزايل بزوالها انما هو
العلم بها من حيث هي واقعة لا العلم بها مطلقا   لولا
اختصاصه بصفة الباء فيه ما بعده داخلة على المقصود
العناية هي احاطة العلم الاول تع فكل ما هو داخل فى الكل من حيث انه
جزئي يجب ان يعلم على وجه جزئي وكل ما هو فى الكل من حيث انه
كلي يجب ان يعلم على وجه كلي فالجزئيات من حيث هي والكليات
من حيث هي معلومة له تع   فان كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يتعلق
الارادة باحد الضدين لذاتها اي بدون امر خارج عنها مع جواز
تعلقها بالضد الآخر لذاتها ايضا بدل التعلق الاول فلا يلزم
الايجاب اصلا فان قيل فليرجع التعلق بهذا المعنى الى صفة القدرة
فلا حاجة الى صفة اخرى هي الارادة قلنا الكلام فيما اذا فرض

وقوع هذا التعلق فعنده وقوعه يجب وقوع متعلقه البتة
بخلاف تعلق القدرة اذ عند وقوعه لا يجب وقوع متعلقه فان
القدرة متعلقة بالفعل بكل معدوم ممكن مع بجب وقوع شيء منه
بذلك التعلق فقول المص لانه ذكر اي لانه تساوي نسبة الارادة
بحسب تعلقها بالمراد بخلاف القدرة بحسب تعلقها بالمقدور وليس المراد
انه لانه تساوي نسبتها بحسب ذاتها من حيث هي نعم يمكن ان يدعي
ان القدرة كافية فى حصول ذينك التعلقين فلا حاجة الى صفة
اخرى هي الارادة فتامل والله الموفق   انما يصح فى القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل اي فى القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك فان المفروض وجوب احد الطرفين بتعلق الارادة
به لذاتها من حيث هي وهذا الوجوب انما ينافي المعنى الثاني
دون المعنى الاول   وان كان العلم فعليا لا يخفى عليك
ان علم الباري تعالى له مدخل فى ايجاد العالم باتفاق بين
المتكلمين والحكماء فلم لا يجوز ان يحقق ذات الباري تعالى او ذات
العقول كل موجود بوجوده الخاص بواسطة العلم فلا يحتاج الى
صفة اخرى هي الارادة   والمعدات قائمة بذواتها
اي بعضها قائمة بذواتها وان كان بعضها صفات قائمة

لا بذواتها بل بموصوفها　　　وفيه بُعدٌ والظاهر ان اسناد
القول بهذا اليهم ليس بابعد من اسناد القول بما هو ظروري البطلان
اليهم مع انهم يتشبثون باذيال الفلاسفة في كثير من المسائل
ولم يتنبهوا على المنافاة لاصولهم وذلك اعني ما هو ظروري البطلان
هو قيام الصفات بذواتها بدون الموصوف بها الا ان يقال
الارادة ليست بصفة بل هي امر قايم بذاته وايضا ما نقل عن المص
اظهر مناسبة للذي اخذ منه كما لا يخفى　　　واما امر ثبوتيا
اي لا يكون السلب داخلا في مفهومه سواء كان اضافة محضة
او صفة ثبوتية فعلى قول الاصحاب هو الاضافة البتة لان
المفروض انه معلل بمعنى قديم هو صفة حقيقية وعلى القول الاخر للنجار
ان كان ذلك الامر اضافة محضة فذاك وان كان صفة حقيقية
فهذا القول ليس راجع الى قول الاصحاب اذ المراد بكونه مريدا على قوله
هو المعنى بالارادة على قول الاصحاب فلهذا الاحتمال لم يتعرض المص
لابطال هذا القول مع انه تعرض لابطال غيره من الاقوال فتدبر
ويبطل الاول انا نعلم فيه منع ظاهر هو ان العلم بالكنه ممنوع
وبالوجه لا يفيد　　　لزم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب
ولا مكره اذا تحرك بطبعه الى حيزه الطبيعي مثلا ورد عليه بان

مراد النجارية هو كونه تع غير مغلوب ولا مكره في افعاله الارادية لا
في افعاله مطلقا يقولون اذا قلنا يفعل الباري تع بارادته اردنا
به يفعل غير مغلوب ولا مكره في ذلك الفعل　　　لان كونه
لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت الامر العدمي يجوز
ان يكون شرطا وان لم يكن علة نعم يمكن ان يقال الكاين
لا في محل ايضا متعدد ففي كونه تع مريدا بها الارادة دون غيره تع يلزم
الترجيح بلا مرجح فتامل　　　السمع دل عليه تقديم السمع ههنا
يفيد الاختصاص يعني ان المعتمد ههنا عند الاصحاب هو الاستدلال
بالسمع دون الاستدلال بالعقل وان كان بعضهم يحتج بالعقل
بقولهم انه تع حي يصح اتصافه الخ　　　والعمدة في اثباتها
الاجماع هذا الكلام من تتمة ابطال المقدمة الرابعة وكذا قوله
كيف اي كيف يتمسك بما هو مبني على حجية الاجماع والحال
ان حجية الاجماع الدال على الشيء الخ هذا ولعل العمدة عندهم
في اثباتها هو الدليل العقلي مثل قولنا وجوب الوجود معين
لكل كمال مبعد عن كل نقصان فالواجب تع منزه عن النقايص
كلها وبالجملة ان باب التنزيهات في علم الكلام باب من
الاحكام العقلية سابق على ابواب السمعيات التي منها حجية

الاجماع كما لا يخفى   ثم التمسك هو باطل عطف على التمسك
الذي قبله   مناقشة قدمت هناك وهي انه لم لا يجوز
ان يكون ذلك الزايد نوعا آخر من العلم فيكون للعلم اعتبارات
وجهات شتى   لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء
قوله هؤلاء اشارة الى الفلاسفة والكعبي وابى الحسين ومراد
ناقد المحصل ههنا ترجيح مذهب هؤلاء على قول الجمهور هنا وقول
الشارح والاولى الخ ترجيح ما عنده على ما رجحه الناقد من مذهب
هؤلاء   كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به اى فيما
وهو باطل بالضرورة   قيل يمكن تاويل كلامهم بحيث
يرجع الى ما اورده المص في كلام الاشعري من ان كلامه تع من جنس
الحروف والاصوات مع انها قديمة قائمة بذاته تع كما سياتى
والا فاطنابلة عقلاء كاملون فلا ينبغى ان يحمل كلامهم على ما
هو بديهي البطلان   وكذا يكون للحروف الاخر انقضاء
فلا يكون هو ايضا قديما وذلك بناء على ما قالوا كل ثبت قدمه
امتنع عدمه   او اجتمعا معا فيها اى او اجتمع اول زمان
وجود وآخر زمان وجود معا فيها اى في الحروف التي ركب
منها المجموع وقد وقع في بعض النسخ كلمة اذ للتعليل بدل او للترديد

وتوسيط هذا التعليل لا يناسب ههنا   صيغة الامر لا حقيقة
لا شك ان في قلبه حالة مخصوصة هي غير صيغة الامر
بل يتبعها تلك الصيغة في الحصول كما يشهد بذلك الوجدان نعم يمكن
ان يقال هي ارادة التكلم بالصيغة غير ارادة الفعل المامور به
فرضا فيرجع الى ما اورده المص فيما بعد بقوله ولو قالت المعتزلة
الخ   فكما ان علمه تع يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه
يتعلق بكل ما يصح تعلقه به يعنى ان كلامه تع يجب ان يتعلق بالفعل
بكل ما يمكن ان يتعلق به كالعلم فيلزم الايجاب في تعلق كلامه
كما في تعلق علمه فيلزم الخلف الذي ذكر في الشرح ويمكن ان يقال
سلمنا ان تعلق الكلام ايجابي لكن لم لا يجوز ان يتعلق مثلا بالمامور
به من حيث انه مامور به وامتنع تعلقه به من حيث انه منهى عنه
فيجب ان يكون المامور به مامورا او امتنع ان يكون منهيا عنه ح ولو
اراد الله تع ان يجعله منهيا عنه انعكس قضية الوجوب و
الامتناع وهذا كالعلم فانه اذا اوجد الله تع شيئا ح
بارادته يجب ان يتعلق علمه به من حيث انه موجود
وامتنع تعلقه به من حيث انه معدوم ولو ازال الله تع وجود
ذلك الشىء انعكس القضية وبالجملة ان تعلق كل من

العلم والكلام وان كان بالايجاب لكن الامور الارادية تكون
موجودة بحسب تعلق الارادة وتعلق الارادة ليست بلازمة لها
من حيث هي بخلاف تعلق كل من الاولين فان التعلق هناك
لازم ثم ان كون تعلق الكلام ايجابيا لا ينافي ان يكون الحسن
والقبح شرعيين لان تحسين الافعال وتقبيحها بالكلام تابعين
للارادة من قبل الشارع ولم يرجعا الى نفس تلك الافعال كما زعمه
المعتزلة فليتامل فهذا جواب غير ما ذكره المص فيما بعد ومبني
على قولهم ان كلامه تع في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا انشاء
وانما يصير احد ذلك فيما لا يزال كما صرح به فيما بعد اي صرح
في الجواب عن استدلالهم هذا حيث قال كالقدرة القديمة و
في بعض النسخ وقع فيما تقدم بدل قوله فيما بعد كتعلق
الارادة اي كتعلق القدرة من حيث هي حتى يحتاج الى
مرجح آخر فان كل ممكن تعلق به القدرة يصح ان يكون وان
لا يكون فاذا تعلق به الارادة تعين احدهما بعين فلا يحتاج
الى مرجح آخر فكذا الكلام في تعلقه ببعض دون بعض لا يحتاج
الى مرجح آخر فقول المص كالقدرة القديمة يعني كالقدرة لا من
حيث هي بل باعتبارها مع تعلق الارادة او اراد من القدرة

ههنا ما هو معنى الارادة ولو قال كالارادة بدل قوله كالقدرة لكان
اظهر وكما سبق من البحث في تعلق يتوجه مثله ههنا على تعلق
الكلام ونحن قد تكلمنا عليه هناك فليس كلام ابن سعيد
ببعيد جدا بل هو راجع بالحقيقة الى ما هو المختار عند الاصحاب
من ان كلامه تع واحد في نفسه وينقسم بانقسام تعلقه بالمخبر به
او المامور به او المنهي عنه كما ذكره المص قبيل كلام ابن سعيد
الا ان المص صرح ههنا ان انقسامه فيما لا يزال ولم يصرح
هناك فيحتمل ان يكون الانقسام بحسب التعلق ازليا واللايزالي
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذاته تع فالقرآن والانجيل والتورية والزبور كلها من جنس
الحروف والالفاظ ازلية قائمة بذاته تع لها وجودات في
الاعيان وهو ظاهر ووجودات في الاذهان وهي وجودات
الالفاظ المخيلة كما صرح به التفتازاني رح لا وجودات المعاني
الذهنية للالفاظ كما قيل واما المعاني الذهنية للالفاظ فهي
في علمه تع ليست هي من جنس الالفاظ والكلام من جنس الالفاظ
واما ما اختاره المتاخرون من الاصحاب فظاهر في ان الكلام
النفسي ما يناسب المعاني الذهنية التي هي مدلولات الالفاظ

بدليل انهم عدوا معنى الخبر والطلب كلاما نفسيا لا يختلف باختلاف
العبارات فما اختاره المص ههنا اليق بقواعد الملة لكونه معجزا
ومتحدّى به ومقروّا ومحفوظا ومنقسما الى الاقسام الخمسة الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء وكون البعض منسوخا الى غير ذلك من
الاحكام وما اختاره المتاخرون اليق بالتوحيد فتامل والله الموفق
ولا يدل شيء منها على صفة زايدة واما القول بان عدم
البقاء واليد والوجه والعين مثلا نقص يجب تنزيه الله تع عنه
فانما يتوجه اذا كانت الذات قابلة لهذه الامور من حيث
هي صفة حقيقية وهو ممنوع قوله مما يتوقف تصديق النبي عم على العلم
به وذلك كالخبرة والعلم والارادة دون بعض فان قيل
للخصم ان يقول نحن قد بذلنا طاقتنا في الاستدلال على معرفة
الذات والصفات ولم يحصل لنا معرفة صفة غير ما ذكر من
الصفات فلو كان له تع صفة اخرى وقد سلمتم التكليف بكمال
معرفتها لزم تكليف ما لا يطاق قلنا الاستدلال بالادلة السمعية
هو طريق وراء ما ذكر من الاستدلال بالافعال او التنزيه عن النقايص
والمفروض ان الانبياء يعرفونه معرفة كاملة فليرجع الى الادلة
السمعية هناك اذ الوجود متحقق دونه هذا الدليل مبني على

على هو المشهور عند المتكلمين من ان الوجودات متساوية في
الماهية ومفهوم الوجود مقول عليها بالتواطي والا فيمكن
ان يكون بقاء الحادث زايدا على وجوده ولا يكون بقاء
الواجب كذلك وقس على ما ذكرنا حال القدم كما سياتي
يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان
كان فعلى التقدير الاول يلزم تحقق الوجود قبل تحقق البقاء و
على التقدير الثاني يلزم تحقق الوجود بعد تحقق الحدوث و
زواله فكما يثبت المغايرة بين الوجود والبقاء يثبت المغايرة
بين الوجود والحدوث فثبت تحقق الحدوث كما ثبت
تحقق البقاء فقوله لان العدم بعد الحصول اراد به عدم الحدوث
بعد حصوله مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا
زايدا اعلم ان النقض الاجمالي ربما يوجه بتخلف الحكم عن
الدليل وربما يوجه باستلزام الدليل للمحال كالتسلسل مثلا
فقول الشارح مع ان الشيخ الخ اشارة الى التوجيه الاول كما
ان قول المص ولزم التسلسل اشارة الى التوجيه الثاني
ان ما ذكر نوعه يجب ان يكون امرا اعتباريا كاللزوم ولزوم
اللزوم والوجوب ووجوب الوجوب فيكون هذا الجواب مناقضا

لدعوى كون البقاء صفة حقيقية فان اجيب بان البقاء
صفة موجودة وبقاء البقاء امر اعتباري فلا يلزم التسلسل
قلنا فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات امرا اعتباريا مثل ما
زعمتم في بقاء البقاء فلا يلزم ان يكون البقاء صفة حقيقية
كما هو المدعى فتامل غاية ما في الباب ان وجوده فيه
لا يكون الا مع البقاء الخ مقصوده التنبيه على ان ضمير التثنية
في قول المص وان اتفق تحققهما راجع الى الوجود والبقاء
لا الى الذات والبقاء كما فهمه صاحب المقاصد واعترض عليه
بان كلا من الذات والبقاء يستغني عما سواه فيلزم تعدد
الواجب ولا يرد هذا الاعتراض على ما فهمه الشارح لان الواجب
هو الذات المقتضي للوجوب والبقاء معا ولا توقف لشيء
من الوجوب والبقاء على الآخر فلا يلزم استغناء البقاء و
لا تعدد الواجب نعم يلزم امكان تحقق الوجود بدون صفة
البقاء نظرا الى ذات الوجود لكن استحالته ممنوعة وانما
المحال هو امكان تحقق الذات بدون البقاء الا ان لزومهما
على قياس معلولين لعلة موجبة ولا توقف لاحد المعلولين على
الآخر لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

يعني ان الاستمرار الذي هو البقاء بهذا التفسير لو كان باقيا
يلزم ان يكون للبقاء بقاء آخر ويلزم التسلسل كما قرر فيما سبق
في اول الوجهين للنافين واذا لم يكن الاستمرار باقيا لم يكن
الوجود مستمرا في الزمان الثاني باستمرار زايد هو البقاء
ولا يبقى الثاني اي المعنى الثاني فان قيل اذا كان البقاء
امرا يعلل به وجود الباقي فلا بد ان يكون ذلك الامر باقيا لتعلل
وجوده بامر آخر والا لم يكن ذلك الامر باقيا فلم تكن الذات
باقية هف وننقل الكلام الى ذلك الامر الآخر ويلزم التس في
امور يعلل بها الوجودات فكون البقاء امرا زايدا يعلل به
الوجود باطل لاستلزامه التسلسل فما وجه قول الشارح ولا
يبقى الثاني قلنا نحتمل ان ينتهي السلسلة الى امر يعلل وجوده
في الزمان الثاني بوجود الذات في ذلك الزمان فينقطع التس
الذي اثبتم نعم يلزم وانما ينفيه الوجه الثاني فان قيل
الدور يستلزم التسلسل فالوجه الذي ينفي التسلسل اللازم ينفي
الدور الملزوم ايضا قلنا الوجه الاول ناظر الى لزوم التسلسل
في الامور الحقيقية لا في الامور الاعتبارية كما هو اللازم للدور
فتامل زايد على الذات بل على وجوده ايضا

وحمل بامر على الوجهين الخ كان هذا الحمل بناء على الحذف في قوله
ودليله اي ودليل ابطاله ومع هذا لايناسب السياق
وظاهر العبارة كما لايخفى الصفات السلبية لاتعلل
فالقدم اما عبارة عن الصفة السلبية او هو عبارة عن
اقتضاء الذات اياها فلم يثبت ههناك امر ثالث هو
علة لهذه الصفة السلبية وهذا تكرار لما تقدم
من مذهب الشيخ رح لعل المص رح اعتبر الفرق بالتثنية هناك
والافراد ههنا فعلى الاول اليدان صفتان زايدتان وعلى
الثاني اليد صفة واحدة زايدة قدر دعوت لما نابني
مسورا فلبى فلبي يدي مسور قيل قد يكتب فلبا الاول بالالف
ويكتب الثاني بالياء على اضافته الى يدي اضافة المصدر
الى المفعول كما قال الصغاني والاول فعل ولطف الرابع منه يكتب
بالياء الا انه كتب ههنا بالالف تمييزا له عن الثاني الذي هو
بمعنى المصدر والفاء الثانية سببية على حذف الفعل واقامة
المصدر مقامه والمقصود دعاء للمسور ان يكون مجابا كما كان
مجيبا المعنى دعوت مسورا لينصرني لما نابني من الشدائد
فاجابني فاجاب الله تع دعاءه ونصره نصرا في حملاق

حملاق العين باطن اجفانها كذا في الصحاح مما لا يلتفت
اليه بل الملتفت اليه هو ان يقال وضع القدم تمثيل في سكين
النار وكفها عن طلب المزيد من الناس اخذا من مولته
كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما الخ اعترض عليه بان التكوين
على هذا يكون راجعا الى صفة الكلام فلم يثبت وراء الكلام صفة
هي التكوين بل به اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية
فلا يكون ذلك الامكان اثرا للقدرة والا يلزم الدور
وبعضها على المجاز يدخل فيه المجاز المتفرع على الكناية كما في
قوله تع على العرش استوى فانه مجاز متفرع على الكناية
ويدخل فيه ايضا المجاز المرسل والاستعارة التي هي مفردة واما
الاستعارة التمثيلية فهي داخلة في التمثيل والتصوير الذي ذكره
واما ذكر الكناية فهو ههنا استطرادي والا فالكلام في الآيات
التي لا يجوز حملها على ظاهرها من معانيها الحقيقية والكناية يجوز
ان يراد بها المعاني الحقيقية اذ لا يكون هناك قرينة مانعة عن
ارادة المعنى الموضوع له لاخلاف بيننا في انه تع يرى
ذاته الخ لفظ يرى ببناء الفاعل وذاته منصوب على انه مفعول
مفعول يرى يعني ان السنة اتفقوا في رؤيته تع لذاته والمعتزلة

اختلفوا في ذلك وان كانوا يتفقون في امتناع كونه مرئياً بالحواس
للانسان   لا الى زيادة الانكشاف اي بالبصر وراء تاثر الحدقة
بصورة المحسوس وضمير هي في قوله وهي الرؤية راجع الى
الزيادة التي هي عايدة الى تاثر الحدقة او راجع الى زيادة في
الانكشاف مع اعتبار معنى النفي بكلمة لا في قوله هي الرؤية
والابصار ويؤيد الاحتمال الثاني ما وقع في بعض النسخ من قوله
التي هي الرؤية   كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على
تاثر الحدقة لا يقال بل يدل على تاثر الحس المشترك فقط لانا نقول
هناك تاثر للحاسة بصورة من المحسوس وراء تاثر الحس المشترك
وكلا منافيه مع ان هذا الاحتمال لا ينافي الجواب ايضا فوكه
ان ينكشف لعباده اي ينكشف بحاسة البصر اذا الكلام فيه
واري بمعنى اعلم هما ماضيان وليسا مضارعين للمتكلم وحده كما توهم
والصواب انما قال والصواب لان الموصول بالى ههنا
هو النظر دون الرؤية وكلام المص يدل على ان الموصول بالى
هو الرؤية وليس كذلك   فوجب حمله اي حمل النظر على الرؤية
التي هي معناه وح يكون حقيقة في معنى الرؤية وقوله بل
على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى الرؤية فح يكون مجازا مشهورا

في معنى الرؤية التي يؤدي النظر اليها والمجاز المشهور قد يكون
بحيث التحق بالحقيقة فيسوغ استعماله في معناه المجازي فتدبر
مع انه يخاطبه قيل لم لا يجوز ان يكون المخاطبة ههنا
بمنزلة المخاطبة من وراء الجدار او في ظلمة الليل يعني ان
المخاطبة لا تقتضي العلم التام الضروري   فلو حمل السؤال
على طلب العلم لم يتطابقا اصلا لعل الخصم يزعم ان المعنى على الكل
لن تراني فكيف تطلب العلم الضروري والحال ان طريق العلم
الضروري لك في هذا الزمان او في الدنيا هو ان تراني وحيث
لا رؤية فلا علم ضروريا فيظهر تطابقهما فتأمل   المستفاد
من قوله لن تراني لفظ المستفاد نصب على انه صفة المنع وهو
مفعول لا يناسب واما وجه عدم المناسبة فيظهر بان يقال
مثلا لن ترى آية من آياتي ولكن انظر الى الجبل تر آية من
آياتي فلا معنى للاستدراك بطلب النظر ههنا اللهم الا ان يأول
قوله لكن انظر الى الجبل بمعنى الا ان تنظر الى الجبل وفيه بعد
وايضا لا يلائم هذا التقدير قوله فان استقر بل الملائم ح ان يقال
فان لم يستقر كما قرر في الشرح   فكيف يقبلون مجرد
اخباره فاذا لم يقبلوا اخباره علم انهم لا يقبلون اخبار السبعين المختارين

بالطريق الاولى وان سمع هؤلاء السبعون ذلك القول واخبروه
لهؤلاء الكفار اذ ليس لهم معجزات باهرة يرونها الكفرة وقوله
ولم يسمعوا الجواب قيل وكذا لم يقدمهم الجواب بلن تراني وان سمعوا
الجواب الا باخبارهم موسى عم بانه خطاب من الله تع وفيه
انه يجوز ان يخلق الله تع فيهم العلم الضروري بانه خطاب
من الله تع كما خلق ذلك في موسى عم   وفي اخذ الصاعقة
لهم دلالة على استحالة المسئول يعني ان ههنا امرين دالين على
استحالة الرؤية احدهما الجواب بلن والثاني اخذ الصاعقة و
ان الثاني منهما تزكية للاول وانما تعرض ههنا هذا الثاني لان
المص قد تعرض لدفعه في الجواب وضم اليه الشارح هناك ما يناسبه
من قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم
الخ   فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية هذا مبني
على ان اخذهم الصاعقة قبل الخطاب بلن تراني وزجر موسى عم
اياهم   بان يطلب متعلق بقوله يمكنه وقوله اظهار الدليل
مصدر مضاف الى المفعول اي يمكن ان يطلب بان يقول مثلا
اما اراك انا يا رب او هل انا لا انظر اليك او هل يمكن
او هل يستحيل رؤيتك   عندنا اي عند المعتزلة لان

المقصود ههنا الحكاية عنهم   في معرفة الله تع الظرف متعلق
بمتاجر هو خبر ان المفتوحة اعني قوله دون آحاد المعتزلة اي
ادنى من احاد المعتزلة في معرفة الله تع بالدلايل العقلية وقوله
حصل بتشديد الصاد وقوله هي البدعة خبر المبتداء اعني قوله
التزام وهو مضاف الى ان مع ما في حيزه   واحتجاجنا
بلزوم العبث الخ جواب عن قولهم او يعلم والسؤال صغيرة اي
احتجاجنا انما هو بلزوم لا بكون السؤال ذنبا له عم حتى يدعي
انه صغيرة وقوله كيف ومثل هذا التجاسر رد آخر على قولهم
ذلك على تقدير تسليم ان احتجاجنا بكون السؤال ذنبا له عم
على استقرار الجبل من حيث هو اي علقه على استقرار
الجبل من حيث هو عقيب النظر بلا مهلة هناك بقرينة الفاء التي
هي للتعقيب بلا مهلة والمراد من كونه من حيث هو كما اشار اليه
الشارح رح هو ان لا يعتبر قيد هو حال السكون او حال الحركة
لا ان لا يعتبر قيد اصلا حتى يرد ان يقال استقرار الجبل من
حيث هو قد وقع قبل النظر وبعده فيلزم وقوع الرؤية رح مع
انها لم تقع   فلا يلزم امكانه اذ لم يقصد في الكلام امكانه
ولم يعتبر فيه اصلا فلم يدل ذلك الكلام قطعا   ولهذا انجز

الطويل من العريض يرد عليه ان الامور الوهمية الغير الموجودة
قد تميز بواسطة الحس بعضها من بعض كتميز الحدة من الثقلة
في الاصوات وتميز العمى من غيره   لزم قيام العرض الواحد
بمحلين المتغايرين ذلك اذا قام العرض بكل واحد منهما وهو ممنوع
بل هو قايم بالمجموع من حيث هو مجموع وذلك كقيام الحيوة بمجموع اجزاء
البدن لا بكل واحد واحد وبعضهم ادعى البداهة واتفاق
العقلاء في جواز رؤية الجوهر والعرض وما ذكر هنا انما هو للتنبيه
فالاعتراض عليه لا يجدي كثير نفع   اذ لا علة مشتركة
بين الجوهر والعرض سوى ما قيل التحيز في الجملة والمقابلة في
الجملة من الامور المشتركة بين الجوهر والعرض وكذا صحة المخلوقية
وصحة الملموسية فلم لا يجوز ان تكون علة الصحة هي هذه الامور
ويمكن ان يقال ان التحيز والمقابلة في الجوهر بمعنى هو غيره في
العرض فلم يوجد معنى واحد هو مشترك بين الجوهر والعرض
وان صحة المخلوقية متحققة في المعدومات الممكنة ايضا ولا يمكن
رؤيتها مادامت معدومة فلا تكون صحة المخلوقية علة لصحة
الرؤية وان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تكون مشتركة
بينهما   ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات الخ وذلك

لوجود صحة صحة الرؤية فيه وهي الوجود المشترك **قوله** وان تخط
ببالنا شيء من الاعراض يرد عليه ان العلم الضروري بكون
الاجزاء طويلة عين خطور شيء من الاعراض ببالنا وهو المراد
من الطول والمقدار الذي هو عرض وقوله فالامتداد اي
لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فالامتداد الحاصل
بين تلك الاجزاء شرط لقيام العرض الذي هو المقدار وهو ممنوع
ايضا وانما الشرط للمقدار العرضي هو التاليف واما الامتداد فهو
ليس امرا وراء المقدار المشروط بالتاليف فمن ههنا
يعلم منع قوله والا لقام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت
متناثرة متفاصلة وذلك لان الامتداد وان لم يكن شرطا
لقيام العرض الذي هو المقدار لكن التاليف شرط لذلك وكذا
يعلم منع قوله والا لزم اشتراط الشيء بنفسه لانه انما يلزم ذلك
لو كان الامتداد شرطا للمقدار وليس كذلك بل هو هو
والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها يريد
اثبات المقدمة الممنوعة التي قد منعها السايل بقوله لا نسلم ان علة
صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة وقد اشار الشارح في
آخر هذا المقام الى تزييف هذا الجواب حاصله ان يقال العلة

لعلّ متعلّق الرؤية هو خصوصية الجوهر او خصوصية العرض غاية
ما في الباب انك لا تعلم تينك الخصوصيتين على التعيين بل تعلمهما
على الاجمال وبعد ذلك ربما تعلمه على التعيين والتفصيل وربما
لا تعلمه كذلك   وهو الوجود وهو الوجود قبل الحضرم
وقدم الكلام متا عليه   والا لم يحتج حدوث الاجسام الي
دليل لكونه مدركا محسوسا فان كل شيء اذا كان محسوسا بإحدى
الحواس يكون ثبوته بديهيا وان لم تكن نفس ماهيته بديهية
وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود وما نقل عن الشيخ انه لا اشتراك
الا في لفظ الوجود فمعناه انه لا اشتراك الا في اللفظ باعتبار هذا
المفهوم العارض اي ليس هذا المفهوم للوجود بحيث يكون حقيقة
مشتركة بين الموجودات على انها نفس حقيقة تلك الموجودات
اذ لم يعقل به مميز فصلا عن متميز   لم يتصور هناك اشتراط
بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع اذا ثبت بالدليل هو ان
هوية كل شيء تقتضي صحة الرؤية وقابليتها من حيث انها
هوية ما الا باعتبار خصوصها فلا يتصور الاشتراط والمنع بالنسبة
اليها باعتبار خصوصها نعم يتصوران باعتبار خصوصها
لو كانت هي تقتضي صحة الرؤية لا باعتبار انها هوية ما بل باعتبار

خصوصها الا ان الواقع ليس كذلك فتامل   امر اعتباري كمفهوم
الماهية اي مفهوم الهوية المطلقة من المعقولات الثانية التي
لا وجود لها الا في العقل كمفهوم الماهية ومفهوم الوجود   لا ابري
الي قولك كل شيء فهو كذا يعني ان ادراك البصر في الاجمال والتفصيل
مثل ادراك البصيرة فكما جاز ان ندرك الشيء بالبصيرة اجمالا نحو
كل شيء فهو كذا مع انا قد لا نقدر هناك على التفصيل كذلك جاز
ان ندرك الشيء بالبصر نحو رؤية الشبح مع انا قد لا نقدر هناك
على التفصيل   وفي هذا الترويج تكلفات اخر قد نبهناك
على بعضها فيما تقدم فارجع اليها   اثبات ما نفاه وقوله
ونفي ما اثبته الضمير المستتر في نفاه واثبته راجع الى الاجماع والبارز
راجع الي ما   ومنه قوله تع قيل انما فصله عما سبق من
لعدم نزول هذه الآية في القيمة بخلاف ما سبق   ولي
بتشديد اللام اي اعرض   فيا نظرة اي يا قوم انظروا نظرة يريد
التعجب او اراد كون النظرة مدعوة بيانا مبالغة الوامق المحب
والعاشق تقضي اي تحكم هي اي تلك النظرة على المحب بالهلاك
وقوله ابيض اراد به السيف لا ترهب اي لا تخاف النزال بكسر
النون مصدر نازل من باب المفاعلة وهو المغالبة في النزول

على الاقران وقوله النطاسي يروى بفتح النون اسم طبيب ونطس
الاخبار تجسسها وكل من ادق النظر في الامور واستقصى
علمها فهو متنطس وحذيقا بالحاء المهملة والذال المعجمة اي
مشهورا في الطب وهو حال من النطاسي مؤكدة له باعتبار
اصل معناه وفي بعض النسخ بالخاء المعجمة والدال المهملة اي
خادما مجربا في المعالجة وقوله وشعث اسم قبيلة منسوبة الي
رجل مسمى باشعث قيل الشعث جماعة متفرقة او جماعة
مغبرة الراس وبلال في بعض النسخ بالباء بنقطة تحتانية وفي
بعضها بنقطتين فوقانيتين وعلى الاول هو اسم رجل وعلى الثاني
جمع تل وهو جبل في غاية الصغر وقوله سجاله هو جمع سجل
وهو دلو فيه ماء وقوله والشزر بفتح الشين المنقوطة وسكون
الزاء المعجمة المقدمة على الراء المهملة وهو النظر بطرف العين
غضبا والازورار الانحراف والاحتقار والالتزام
الاشتراك يعني ان الاشتراك انما يلتجأ اليه اذا كان هناك
ضرورة داعية اليه وليس في النظر الموصول بالي ضرورة داعية
اليه فلا يكون حقيقة في الرؤية ولا مشتركا بينها وبين تقليب الحدقة
بالاتفاق بل لزوما عاديا عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع

لم يصح نقله من العرب اى لم يثبت وقوله سلمناه
اي سلمنا انه صح وثبت نقله من العرب كلها
مجازات اي مجازات لغوية ويحتمل ان يرجع المجاز
المتعلق بالوصف بالشدة او غيرها الى الاسناد لا الى النظر
نفسه فتامل فوجب المصير الى المجاز المتعين وذلك
لانه مجاز مشهور ملتحق بالحقيقة في ظهور معناه
وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب اي على تقدير كون
النظر حقيقة في التقليب فاما ان يعتبر في الآية كونه مجازا
في الرؤية او لا يعتبر كونه مجازا بل يعتبر فيه الاضمار الذي يحتمل
وجوها كثيرة الآن اختيار الاول اولى لان في اختيار الثاني
تحكما كما لا يخفى فلم يعتبر ههنا كون النظر مجازا في الرؤية على
تقدير اعتبار الاضمار بخلاف قوله ثم نقول الخ اذ قد اعتبر
هناك ايضا كونه مجازا في الرؤية على ذلك التقدير ولما اعتبر
كونه مجازا البتة لا ايصار اليه اي الاضمار فان تقليل ما هو خلاف
الاصل اولى من تكثيره عن القطعيات متعلق بقوله رافعة
لا بقوله للنقة اي الاعتماد مراتب الابصار بكسر الهمزة
والابصار في قوله سلامة الابصار بفتح الهمزة وذلك

لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه يريد ان هذه
معارضة في المقدمة لا في اصل المدعى وتلك المقدمة هي قول
المعتزلة انه تجب الرؤية عند اجتماع الشرايط الثمانية ولما
عليها بقصة الجبال الشاهقة امكن ان يعارض فيها بدليل
آخر ينفيها لكل واحد من الزاويتين الحادتين اراد
بهما الزاويتين الحاصلتين عند اتصال الخطين الشعاعيين الى
طرفي خط يفرض في سطح المرئي وهو خط مفروض في سطح المرئي
ينتهي الى طرفيه الخطان الشعاعيان وضعف هذا ظاهر
بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى لا يخفى ان الطول مرئي وهو
عند المعارض جوهر فلعل شرط الرؤية هو تألف الاجزاء كيلا
يكون المرئي في غاية الصغر وح فالجسم المؤلف يجوز ان يرى
صغيرا او كبيرا بحسب ضيق الزاوية وسعتها في الباصرة
يوجب ترجيحا بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح هناك هو التفاوت
باعتبار امر خارج كالتفاوت قربا وبعدا كما يشاهد امثال ذلك
في الصحارى معا بحسب اختلاط المرئي بالسراب فان شان السراب
ان يكون بحيث يرفع الشخوص ويرى المرئي اكبر من صورته
التي هو عليها في المكان البعيد فتامل لوجب ان لا نجزم به

مرادهم
لا نجزم به اي بعدم الجبل انما يرد عليهم هذا الاعتراض لو قرر
بان يقال مثلا والآجاز اي احتمل ان يكون الآن بحضرتنا
جبال شاهقة موجودة في الحال لكن لا نراها الآن وانه باطل
اذ لو كان موجودا الآن لكنا نراها الآن البتة لوجوب الرؤ يته
عند اجتماع الشرايط مع ان الشرايط مجتمعة الآن واما لو
قرر مرادهم بان يقال مثلا والآجاز ان يخلق الآن بحضرتنا
جبال وان لم تكن هي موجودة الآن بحكم البداهة لكنها لو
وجدت لجاز ان تكون بحيث لا نراها نحن واللازم باطل بالبداهة
ايضا فلا يرد عليهم هذا الاعتراض ولا النقض قبله هذا والظاهر
انهم ارادوا ما اورد باول التقريرين على ما هو المشهور
او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة اراد بالمرئي صورة المرئية التي
بها هو هو فان الرائي اذا رأى وجهه في المرآة مثلا فوجهه
يكون مقابلا لوجهه حكما وان لم يكن مقابلا حقيقة ولم يرد بالمرئي
صورته المرئية في المرآة المنطبعة فيها فان وجود هذه الصورة
ممنوع عند القايل بالمقابلة والشعاع وكذا كون المقابلة حكمية
لا حقيقية مم ح اما مطلقا اي اعم من ان يكون في
الشاهد او الغايب يعني ان الرؤية بمجرد خلق الله تع فيجوز ان

ان يخلق الله تع رؤية شئ لشخص سواء كان المقابلة او الانطباع
من شانهما اولم يكن فانه قادر على ان يخلق في عين الاعمى الرؤية
كما ذكره   عاتيا بتقديم التاء المنقوطة بنقطتين فوقانيتين
على الياء المنقوطة بنقطتين تحتانيتين من العتو وهو التجاوز
عن الحد في الطغيان   منع كون لن للتابيد ولو سلم
فلا يدل ذلك على امتناع الرؤية بل يدل على عدم الوقوع ابدا
والمدعى عندهم هو عدم الجواز وعدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز
وارساله اياهم الى الامم قد وقع في بعض الكتب الكلامية
وارسال الملائكة اليهم بدل قوله وارساله اياهم الى الامم
فعلى العبارة الاولى ان المراد من رسولا في الاية هو الملك وعلى العبارة
المذكورة في الشرح ان المراد منه هو النبي عم   في غيره
اي في غير وقت الكلام وقوله واذا لم يره هو اي لم ير الله تع
من يكلمه   ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية كما
قد وقع ههنا في مقابلة قوله تع او من وراء حجاب فتامل
ولعل هذا الادعاء اي الادعاء المذكور بقوله وهم يدعون الفردة
الخ وقوله فرع ذلك الادعاء اي الادعاء المذكور بقوله الا كدعوى
الفردة في ان كل موجود لخ   لان الاضافة تطلق على

النسبة المتكررة وعلى معروضها هذا دفع لما يقال ان بعض هذه
من صفات النفس كالعلم والقدرة وبعضها من الاضافات
ككونه خالقا ورازقا ولم يفرق المص بينهما مع ان الامدي قد اشار
الى الفرق كما ذكره في الشرح وحاصل الدفع هو ان الاضافة
كما تطلق على النسبة المتكررة تطلق على معروضها والمص قد
اورد امثلتها بقوله ككونه خالقا قادرا عالما على ان المعلوم من
العلم والقدرة مثلا انما هو الاضافة المحضة لا حقيقتهما كما يشعر
قول الامدي ههنا وقوله والصفات الاضافية الاضافية بالجر
عطف على قوله كصفات النفس لا بالرفع عطفا على قوله
صفات خارجة كما يتوهم فقد اعتبر الامدي ههنا ادراك الصفات
الثبوتية ورآه ادراك الصفات الاضافية او السلبية فتدبر
ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بحقيقته قيل
هب انكم لم تعلموا ذاته تع الا بهذه الصفات الخارجة عن ذاته
الا انكم لم تحيطوا افراد انواع الانسان احاطة فلعل من
الانسان من به العلم بحقيقته تع   وعكسه اي
عكسه المعروف بعكس المستوي وعلم الميزان   فاذن
لا يعلم الحقيقة الا بالبداهة او بالحد بناء على ان الرسم

قد خرج منها من البين   بالقياس الى عموم الناس ۝
متعلق بقوله ليس ضروريا وهو دفع لما يتوهم انه كيف لا يكون
ضروريا مع ان المفروض انه حاصل بلا سابقة نظر وكسب فيكون
ضروريا البتة   والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته ليس المراد بتعلق قدرة العبد وارادته بالفعل ان
يكون من شانه ان يوجد الفعل بقدرته وارادته الا ان
قدرة الحق قد اغنت هناك عن قدرة الخلق وان ان يؤثر كل
منهما بل المراد بتعلق القدرة للعبد والارادة له بالفعل هو ان
يكون محلا بقدرته واختياره لذلك الفعل الذي خلقه الله تع في
العبد حتى يخرج بذلك عن مرتبة الجبر الصريح مع ان العبد بحيث
لا يمكن ايجاده استقلالا لو فوض الامر اليه فقدرة العبد شرط
عادي لا انها سبب عادي فتامل   بلا ايجاب بل
باختيار على خلاف ياتي بعده من مذهب الحكيم واشهر مذهبي
امام الحرمين فانهما قالا بايجاب العبد في افعاله وعدم اختياره
فيه كما ذكره   وجواز اجتماع مؤثرين على اثر واحد
والظاهر ان الاستاد لم يقل بجواز اجتماع المؤثرين المستقلين
من حيث هما مستقلان بل قال بجواز اجتماع المؤثرين معا

على اثر واحد وان امكن استقلال كل منهما فيه يشعر بذلك
قول المص بمجموع القدرتين وقوله على ان يتعلقا جميعا
حيث لم يقل بكل واحد من القدرتين على ان يتعلق كل منهما
فالمذهب عنده ان عادة الباري تع قد جرت في انه يوجد افعال
العباد مع ان قدرتهم مؤثرة فيها ايضا   وقدرة العبد
بصفته اي قدرته متعلقة باتصاف الفعل بالصفة لا ان
القدرة متعلقة بوجود تلك الصفة في نفسها فان كون الشيء
طاعة او معصية مثلا انما هو من الاعتبارات العقلية
التي لا يمكن وجودها في الخارج   متعلقة للاخرى وقوله
متعلقة لقدرة بفتح اللام في متعلقة في القولين   في ان كل
متعلق بقوله مخالفة الناس   لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد الامتناع مسلم واللزوم ممنوع ۝
على تقدير ايجاد العبد افعاله بقدرته وانما يلزم ذلك لو
شمل تعلق ارادته تع لكل ما شملت قدرته لكن شمول تعلق
الارادة لذلك ممنوع والا لزم ان يوجد المعدومات الممكنة
اذ القدرة شاملة لجميعها نعم لو تعلق ارادته تع بفعل لامتنع
ان تؤثر قدرة العبد في ذلك الفعل استقلالا اذ يلزم الاجتماع المذكور

حينئذٍ لوجب ان يعلم تفاصيلها واما الكسب بالاختيار
فهو بخلاف الخلق والايجاد فان الكسب لا يقتضي ان يعلم الموصوف
به بتفصيل مكسوبه بل يكفي هناك علم الخالق بتفصيل ذلك الفعل
المكسوب فوقوع ذلك المعين مبتدا، خبره قوله مشروط
بالعلم وقوله والاختيار عطف على قوله القصد اليه
ولان المحرك منا لاصبعه الخ ولا يرد عليه ذلك الاعتراض المذكور
في قصة النائم والساهي فانه اذا سئل حين ما يحرك الاصبع فهو بحيث
لا شعور له اصلا بتلك الاجزاء فضلا عن حركاتها ولا يذهب عليك
ان هذا الوجه ليس مبنيا على وجود الجوهر الفرد بل هو مبني على وجود
الاجزاء مطلقا سواء كانت من العناصر او من الجواهر الفردة و
لا عليك ان هذه الوجوه لا يرد الزاما للحكماء فانهم لا يقولون
بالاختيار في الايجاد بل يقولون بان ايجاد العبد افعاله اضطراري
عند وجود الشرايط فتامل فيكون ذلك الفعل اضطراريا
سواء كان المرجح قديما او حادثا بالمرجح الحادث على
تقدير كون ذلك المرجح من العبد ولهذا قال في الشرح والا
لكان حادثا دون القدرة والا يلزم ان يكون الارادة
حادثة فيلزم التسلسل ايضا وقوله فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا

اي بالارادة القديمة المتعلقة في الازل بوجود الحادث في اوقاتها
المعينة يتطرق اليه شائبة الايجاب اذ الواجب بما ليس باختياري
هو واجب لا يمكن من تركه ولقائل ان يقول ان كون تلك الارادة
بالايجاب لا يقتضي ان يكون تعلقها ايضا بالايجاب سواء
كان ذلك التعلق ازليا او لم يكن فان الامور الاضافية يجوز فيها
التغير والتبدل ما لم تكن لازمة لذات الشيء وتعلق الارادة
من هذا القبيل فتامل والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد
تعلق الاختيار لا يقال يمكن الالزام عليهم على رأينا ايضا بان يقال
ننقل الكلام الى الاختيار وهو ليس من العبد والا يلزم التسلسل لانا نقول
الاختيار امر اعتباري مستند الى قدرة العبد عندهم من غير
اضطرار بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يرد
اذ لا يمكن له ان يحصل تلك الارادة بالارادة منه والا يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى الارادة الثانية ولا يرد النقض بان ارادة الباري
تحصل له سواء ارادها او لم يردها لان ارادته تعالى مستندة الى ذاته تعالى
بخلاف ارادة العبد فانها حادثة لا تستند الى ذاته كما هنا
ولعل ابا الحسين يقول ارادة العبد امر اعتباري وشرط
لايجاده فعله وليست هي من الموجودات الخارجية حتى يرد ذلك

الاشكال واما اتصافه تع بها فمستند الى قدرته والداعي الى
فعله واما نفس القدرة فلا يجب معها الفعل حتى يلزم الاضطرار
في فعله بل معه قبله زمانا ما نعم يرد عليه الاعتراض بالداعي على
تقدير كون الداعي امرا مغايرا للارادة الجازمة الا ان الكلام
ههنا في الارادة لا في الداعي فقوله ويلزم منها انه لا ارادة
منه اي لا ارادة موجبة للفعل استقلالا ممنوع على ما ذكرنا
في ادعاء العلم الضروري بذلك اي بكون العبد موجدا
لافعاله ولم ينظروا الى المنافاة بين هذا الادعاء وبين ادعاء
ادعاء الضرورة في وجوب الداعي الى الفعل وفي وجوب الفعل
مع الداعي وقوله جري على مذهبنا اي على مذهبنا في عدم ايجاد
العبد فعله وان اعتبر الداعي في الايجاد فتدبر كما هو
مذهب الاستاد وامام الحرمين اي سلب الاستقلال مذهب لهما اما
على مذهب الاستاد فظاهر واما على مذهب امام الحرمين وهو ايضا
مذهب الحكماء فلان ايجاد العبد فعله يتوقف على اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع مع ان هذه الامور ليست من العبد ومع هذه
يجب ايجاده الفعل البتة فعلى ما ذكرنا يظهر انه لا يتوجه ان
يقال مذهب امام الحرمين على ما نقله الامام ههنا موافقا لمذهب الاستاد

غير مذهبه على ما نقله المص فيما سبق موافقا لمذهب الحكماء فتامل
انسد عليه القول بالاعتزال فان الارادة الجازمة
ليست من العبد سواء اعتبر هناك داع آخر ام لا وذلك القول
المنسد عليه مثل القول بالحسن والقبح العقليين والمدح والذم
والامر والنهي والثواب والعقاب وفايدة البعثة الى غير ذلك
انتهى كلامه اي كلام الامام الرازي رح وعاهته اي آفته
والعاهة الآفة اي يمدح الشيء بحسنه وسلامته ويذم بقبحه
وعاهته وفي بعض والعاهة بالالف واللام لا بالاضافة عطفا
على الآفة والفضل للمتقدم لا يقال مرادهم هو انه ارتفع المدح
والذم على الاختيارية لانا نقول لمدعاهم فاين دليلهم
فكذا ههنا لا يصح ان يقال وعلى مذهب الاستاد فيمكن ان يقال
ان الثواب والعقاب انما يرتفعان اذا لم يكن العبد جزء العلة
باختياره وهو ممنوع ولما لم يظهر هذا الجواب على مذهب الاشعري
اختار المص ههنا القياس على ساير العاديات ودواعي العبد
الى الفعل واختياره هذا على مذهب الاستاد ظاهر واما على مذهب
الشيخ فالظاهر هو ان يقال التكليف والتاديب والبعثة امور
داعية لله الى ان يخلق الباري تع في العبد القدرة ويخلق معها ه

الفعل موافقا لها وليست تلك الامور داعية للعبد الى الفعل حقيقة
اذ لا تاثير بل لا دخل هناك لقدرة العبد اصلا لا سببا
موجبا كما زعمه المعتزلة من انه سبب موجب على ما سيجيء ان
شاء الله فهو لازم لهم ايضا الوجه وقد ذكرت هذه الوجوه
في بعض الكتب لاثبات ان افعال العباد ليست بقدرتهم استقلالا
فهذه الوجوه يمكن ان تكون متهما معارضة باعتبار دلالتها على انه
ليس للعبد مكنة من الفعل والترك ونقضا اجماليا ايضا باعتبار
بيان لزوم بطلان التكليف واخواته وهذا الاعتبار اعني
بيان لزوم بطلان التكليف واخواته لم يحتج اليه في اصل
المعارضة فكانك اذا قلت مثلا ان ما علم الله وقوعه وجب
صدوره وان ما علم عدمه امتنع صدوره فيبطل اختيار العبد
كان يتم المعارضة بهذا القدر ثم انك تقول اشارة الى
النقض اذا كان العبد لم يستقل في افعاله بشهادة قضية العلم
لزم بطلان التكليف واخواته فما لزم علينا من المحال لزم عليكم
ايضا فلو كان دليلكم صحيحا لما استلزم المحال وقوله وما علم الله وجوده
فهو واجب يمكنهم ان يقولوا سلمنا انه تع علم وجوده الا انه علم
وجوده من العبد وصدوره عنه بطريق استقلال العبد فيه فوجب

قوي كان

صدوره عنه على هذا الوجه ويلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال
ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه وتع كيف يرد النقض
ومراد المعلل هو انه اذا لا فعل العبد من هو اعلى منه واقدر
وهو الله تع وليس وراء الله من هو اعلى منه حتى يلزم عدم
القدرة والاستقلال في افعاله كما لزم في افعال العباد
ويرد عليه ذلك النقض اي على اصل من يقول بالداعي في
افعاله تع واما قوله في الحل ان وجوب الفعل بمجموع القدرة و
الداعية لا يخرجه عن المقدورية فيقال عليه ان كانت الداعية
بالقدرة والاختيار يلزم التسلسل وان كانت بالايجاب ويجب
معها الفعل يلزم الايجاب وعدم الاختيار والفرق بان يقال
يجوز الترك نظرا الى ذات القدرة وان كان الفعل واجبا
مع الداعية ولا يجوز الترك نظرا الى ذات الموجب مما لا يفيد
ههنا اذ المفروض ان الداعية بطريق الايجاب وان الفعل
واجب معها فتامل اذا كان مصدقا اي مصدقا بجميع ما
علم مجيئه به وقوله خلافه اي خلاف التصديق بعدم
التصديق وقوله وهو اي خلاف التصديق بعدم التصديق بالتصديق
اي بما علم مجيئه به وقوله بل يكون علمه بتصديقه اي يكون

علمه بتصديقه بما علم مجيئه به موجبا في وجدانه لتكذيبه
في الاخبار بانه لا يصدق فيظهر ان ايمانه بجميع ما علم مجي الرسول
به يؤدي الى ان يجد التناقض في نفسه هف فما لزمنا
في قصة خلق الاعمال لزمكم في قصة ابي لهب وتلخيصه ان
الايمان هو التصديق الاجمالي الخ لقايل ان يقول الكلام فيما
اذا وصل هذا الخبر بخصوصه الى ابي لهب وايضا ذلك التصديق
الاجمالي بجميع ما علم مجيئه به يؤدي الى التصديق اجمالا بانه لا يؤمن
والتصديق اجمالا بانه لا يؤمن يؤدي الى ابطال ذلك التصديق
الاجمالي اجمالا فالاولى ان يقال لعل الله تع غضب على بعض
الكفار فاعرض عن الذين يطلب منهم الايمان ثم اخبرنا بانه
لا يؤمن كانه قال دعوه ولا تطلبوا منه الايمان فانه لا يؤمن
من بعد واما الخبر بان ايمان كل احد مقبول قبل حالة النزع
ما لم يغرغر فيحتمل ان يستثنى منه بعض ذوي الطغيان كابليس
وابي لهب فقد جعلهم الله تع في آخر عمرهم من الذين لا يقدرون
على الايمان بحيث لو آمنوا لادى ايمانهم الى التناقض فتامل
بما مر من ان الخ اختيار للشق الثاني بان يقال لا نم ان غير
العارف بالمكلف اي بالذي كلفنا وبصفاته المحتاج اليها

في صحة التكليف غافل فان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق ف
والتكليف انما هو للتصديق لا للتصور وقوله وبان التكليف
الخ اختيار للشق الاول ومنع للزوم تحصيل الحاصل
وقد يحتج فيه اشعار بضعف هذا الاحتجاج فانا نختار ان حركة
ذلك الجسم بمجموع ذلك الجذب والدفع معا لا بكل منهما حتى يلزم
مقدور بين قادرين مستقلين فالاستقلال منهما وبامكان
الاستقلال مسلم وليس بمح ونختار ايضا ان حركته باحدهما وثبوت
التحكم ممنوع لجواز ان يكون في خصوصية الجذب او خصوصية
الدفع مرجح وان فرض تساوي كفتي القادرين في انفسهما واما
فرض عدم المرجح في احدى الخصوصيتين المذكورتين فلا يقتضي
عدمه في الواقع فتامل وما لا يقع على وفقه كان جزافا
وحفضا اراد من هذا القسم ما لا يحصل زمان الفعل المباشر بل
يحصل بعده كالايلام والاندفاع فانهما قد يحصلان بعد حصول
الفعل المباشر فلا يقع على وفق الاختيار وما يحصل في ذلك
الزمان ولكن مع انضمام الارادة لشخص آخر فلا يلزم ان يقع على
وفق اختيار فاعل الفعل الاول المباشر فحركة الجسم بكف
قادرين من هذا القبيل فتدبر اما الضرورة فقالوا من رام
الخ

وهذا الوجه تنبيه في زعمهم على ما نقله المص ههنا لا استدلال
في زعمهم على ما نقله الآمدي في كتابه عقيب الفعل المباشر
المقدور للعبد اي سواء كان هذا المباشر المقدور اثرا لقدرة العبد
كما قالوا ام لا كما قلنا والمتولد محتاج الى سبب قطعا فان قيل
المتولد محتاج الى سبب الا ان ذلك السبب من العبد ايضا على زعمهم
قلنا المقصود هو انه لما افترق المباشر والمتولد بانتفاء الاحتياج
الى سبب ووجود الاحتياج اليه فلم لا يجوز ان يفترقا في الايجاد
ايضا ولك ان تقول جاز ان يكون الخ هذا رد على ما اورده
المص بقوله اما الضرورة فقالوا الخ مع انه يفضي اي مع ان جواز
اجتماع المثلين يفضي الى جواز حمل الذرة اي النملة الخ وقوله
من قدرة الذرة متعلق بيحصل وقوله من طل صفة اعداد
اي من جنس طل وقوله لاعداد اجزائه اي اجزاء الجبل يعني
ان اعداد طل افعال مجتمعة من الامثال فرضا على تقدير جواز
اجتماع الامثال سواء كانت تلك الاعداد مباشرة او متولدات
او بعض منها مباشرا وبعض آخر متولدا فانهم فصلوا
اي الشرذمة من المعتزلة فصلوا ويحتمل الكلام وجها
آخر فعلى الاول ان خبر يكون في كلام المص هو قوله بشرط عدم

السبب كما اشار اليه الشارح بقوله مشروطا وعلى الاحتمال الثاني
ان خبر يكون هو قوله في عين ما وقع بالتوليد وايضا على الاحتمال
الاول يكون ما فرض مباشرا وما فرض متولدا شخصين متغايرين متماثلين
الا انهما لا يجتمعان لعدم اجتماع السببين وعلى الاحتمال الثاني
يكون ما فرض مباشرا وما فرض متولدا شخصا واحدا الا انه لا يجتمع
فيه التاثير على طريق المباشرة مع التاثير على سبيل التوليد
بل الواقع هناك ح هو التاثير على سبيل المباشرة وقوله
الموافق لذلك لفظ العين وذلك لان التاثير بالمباشرة على
اول الاحتمالين في مثل ما وقع بالتوليد لا في عينه الا ان يأول
بانه عينه في الماهية وعلى ثانيهما لا حاجة الى هذا التاويل
بل هو عينه في الهوية ايضا من جواز وقوع المتولد من
فعل العبد مباشرا له فوقوع المتولد من فعل الباري تع مباشرا
يكون بالطريق الاولى مع انه اي سلمنا الاحتياج الى
السبب مع انه الخ وقوله فان قيل الشبهة من فعل العبد الظاهر
ان تقرير للوجه الثاني على وجه يندفع عنه الجواب المذكور
له فقوله قلنا اشارة الى نقض اجمالي بطريق آخر فما هو جوابهم
في قصة امساك الايد القوي فهو جوابنا في قصة توليد التذكر

عند اعتبار عروض الشبهة هو قوله الشبهة من فعل العبد لانها من جنس
الدليل ايضا والدليل من افعال العباد   كالاعتماد
اللازم السفلي وذلك ظاهر في جسم طويل بحيث يكون احد طرفيه
في الارض والطرف الآخر يعتمد ويستند الى جدار مثلا فاعتماد
ذلك الجسم حالة طبيعية فيه وفعل طبيعي له غير الثقلة التي
هي فيه لكن بقاء الاعتماد حال دوام حركة الجسم ممنوع
اي الحاصل عقيبه يعني ان قول الحص المتولد من الجرح ليس على
حقيقته لان تولد الموت من الجرح هو محل النزاع ههنا بعد
بالمسواط هو آله خلط الطعوم او نحوها   فيقال
لهم اي في الجواب عما ذكره القوم الآخرون المانعون واما
الجواب عما ذكره القوم الاولون المثبتون فيعلم من ابطال
مذهب التوليد على ما مر   والصحيح كما في الابكار اي
الوجه هو ان يقول من الاعتماد الواحد بدل قوله من الوهى
الواحد وذلك لان الوهى ليس بواحد ههنا فرضا وان فرض
كونه واحدا بعد قوله وايضا الخ بل الاعتماد واحد ههنا فحاصل
الجواب على التقرير الصحيح هو انه لما جاز ان يكون الاعتماد
الواحد سببا للوهى المتفاوت فلم لا يجوز ان يكون الاعتماد الواحد

سببا للالم المتفاوت بلا توسط   مبني على ما تقدم في
الفرع الثاني اي هذا الاختلاف مبني على المذهب الثاني في الفرع
الثاني وهو ثبوت الفعل المتولد لله تع كانه قيل يثبت الفعل
المتولد لله تع كما مر من المذهب الثاني ثم ان الفعل المتولد كالالم
هل يمكن احداثه بلا وهى من الله تع ام لا فلا يرد عليه الاشكال كما ذكره
الشارح ههنا وهم يأولونها اي يأولونها لترويج مذهبهم في افعال
العباد ومذهبهم في الحسن والقبح العقليين   والاكنة
قال في الصحاح الاكنة الاغطية ثم استشهد بالآية الكريمة
لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة مثلا الختم
انما يضرب على الشيء كتمانا له وتغطية لئلا يتوصل اليه ويطلع
عليه كذا في الكشاف فقوله فالختم بفتح التاء لا بكسرها وقوله
يضرب على صيغة المبني للمفعول وقس عليه حال الطبع وجعل الاكنة
والاقفال كلها موانع في الحقيقة كما ان خلق الضلال مانع من الهدى
حقيقة والا يلزم اجتماع الضدين وبالجملة ان الاتفاق واقع
على ان الختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال كلها مجازات
الا ان الحمل ههنا على معنى خلق الضلال اولى لان في هذا الحمل
اطرادا بين المعنى الاصلي والمعنى المجازي في ان كلا منهما موانع

في الحقيقة بخلاف ما حمل عليه المعتزلة كما فصله الشارح رح وقوله
والاصل عدمه اي عدم المانع وقوله فمن ادعاه اي ادعى المانع
ومجعولا عليها واقفالا قد وقع في بعض النسخ قوله
اقفالا بالنصب عطفا على اكنة بالنصب في القايم مقام الفاعل ههنا
هو الظرف قياسا على ما قبله من قوله مختوما عليها مطبوعا عليها
وقد وقع في بعض النسخ اقفال بالرفع عطفا على اكنة بالرفع ايضا
منع منهم اللطف المقرب الى الطاعة اللطف امر يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية مع تمكنه من الفعل وتركه فالمنع
من اللطف ليس مانعا من الهدى حقيقة وعند اهل السنة اللطف
بمعنى الخلق وسيجيء تمام معناه منعهم الله الاخلاص الموجب
لقبول العمل والاخلاص في ترك الريا كذا في الصحاح اي لا يؤمنوا
لاجل الختم ومع هذا انهم لا يخرجون عن دايرة التكليف ما داموا
احياء لما مر وكما سيجيء في بحث تكليف ما لا يطاق انشاء الله
سبل الرشاد الرشد بفتح الميم اما مصدر ميمي او اسم مكان
فاضافة السبل اليها اما بمعنى اللام او بمعنى من كما في
قوله تع واما ثمود فهديناهم الاية قال بعض العلماء في تفسيره و
اما ثمود فهديناهم بخلق الايمان فيهم فارتدوا بعد الايمان العياذ بالله

فلا يصح تاويلهما بها اذ لا يصح تاويل المختلف فيه اي
التوفيق والهداية بالمتفق عليه كما لا يخفى واختلاف الناس
مذارة لما يتوهم انه كيف كانت الدعوة حاصلة مع ان الناس
مختلفون في الدعوة واختلافهم يدل على انها غير حاصلة و
لو في البعض منهم فان قيل خلق الاهتداء حاصل للمؤمنين فلا
يتصور طلبه ايضا قلنا المطلوب ح دوام ذلك واما طلب الدوام
والدوام والثبات على الدعوة فلا معنى له فتامل لو
لم يقتل لعاش الى الامد هو اجله الذي قدره الله تع وهم لا ينكرون
ان الله تع قد قدر في الازل ان المقتول يموت في وقت القتل
البتة فيعلم انهم يقولون باجلين احدهما وقت القتل والاخر
الوقت الذي لو لم يقتل لعاش اليه ويموت فيه البتة
في الملحمة اي الحرب العظيم وفي الصحاح الملحمة بفتح الميم
الواقعة العظيمة في الفتنة ولولا ذلك لم الهرج
تتمة للاستشهاد المذكور بقوله واستشهدوا ايضا وقوله
لما قالوا به ضمير قالوا راجع الى الجماعة في قوله وذهب جماعة منهم
وضمير به راجع الى الفرق في قوله والفرق غير بين اي لما قالوا
بالفرق بل قالوا بالاجل فيهما وقوله لا لاظهار المعجزة اي بدون

اي بدون اظهار المعجزة وقوله قدح فيها اي في المعجزة ايضا و
ذلك القدح في الضروريات والعاديات على ما اشار اليه المص
سابقا   لان مثله يقع في الوباء وكذا يقع في زلزلة
بعض المواضع من الارض كما وقع في ارزنجان وغيره حتى هلك
هناك اكثر الخلق مع ان شيئا من ذلك لا يتصور ان يكون من افعال
العباد   الى العبد الحكم يجري في ساير الحيوانات ايضا اما
بتغليب العبد على ساير الحيوانات او بجعل العبد مجازا مرسلا في مطلق
الحيوان وذكر العبد ههنا بناء على انه انسب بكونه محلا للنزاع
ليس ما ذكره تحديدا للرزق فلا يلزم قدحه بخروج بعض الارزاق
من الملبوسات والمشروبات ولا قدحه بخروج ساير الحيوانات
بحسب الظاهر وقوله ذلك اي بيان عدم كونه تحديدا للرزق
كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني واما
الرزق بالمعنى الاول فيتصور الانفاق فيه فان الملابس من الرزق
بهذا المعنى ايضا نعم لا يتصور الانفاق في المآكل والمشارب من
الرزق واما اذا جعل الرزق بالمعنى المصدري فلا يتصور فيه
الانفاق باي معنى كان   بان اطلاق الرزق على
المنفق مجاز لانه بصدده المنفق بفتح الفاء اي مجاز في المنفق لانه

اي المنفق بصدد الرزق وقرب منه وتهيأ له   واورد
عليهم وما من دابة الخ ولا يتوهم تمسك النقض بمن ولد والقي في
الصحراء فمات هناك من جوعه فان كون موته من جوعهم
ولان عادة الباري تع ان يرزق عباده عند مباشرتهم لانفسهم
او مباشرتهم لمن يحتاج اليهم بحسب الظاهر   ناع عليهم
الناعي هو المخبر بالخبر السوء كانه قيل لو قبح من الله تع
شيء عقلا لم يكن الرزق من الله تع الا ما كان حلالا او ما لا يمنع
من الانتفاع به والاول بط لقوله تع وما من دابة في الارض
الخ والثاني باطل ايضا لانه يلزم ان من اكل الحرام طول عمره
الخ وبطلان الفرع اللازم شاهد صدق على بطلان اصله الملزوم
كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الخ فيه بحث هو ان
ما ذكر قبل انما هو في جواز الاسناد وعدمه وما ذكرنا انما هو
في جواز الاطلاق وعدمه وفرق بين اسناد الشيء الى الشيء
وبين اطلاق الشيء على الشيء وتسميته به فلم لا يصح ان يقال
خلق الله القاذورات كلها مع انه لا يصح ان يقال انه تع
خالق القاذورات او يقال يا خالق القاذورات فتأمل
غير ارادته لحادثة اي لحادثة لا في محل عندهم وانما التنفي

هذه الارادة عن ساير افعاله تع للزوم النقص على تقدير كون الارادة
الحادثة مرادا له تع فيلزم عجزه وقصوره عن تحقق
مراده وان كان محالا باعتبار غير والعالم بالاستحالة
لا يريده يقال ان الاستحالة المذكورة انما هي بالنظر الى علمه تع
الخارج عن ذات المراد وجواز الارادة انما هو بالنظر الى ذات
المراد وذات المراد من حيث هي هي ممكنة فيجوز ان تكون
مرادة لمصلحة على زعم الخصم وان لم تقع الارادة لان
عدم ايمان الكافر مراد الله تع قد مر ان العدم لا يتعلق به الارادة
فعدم الايمان ههنا عبارة عن الكفر الذي هو ضد للايمان الا ان
الشارح رح نظر بحسب الظاهر الى ما مر من انه لا يقال الكفر والفسق
مراد الله تع فتدبر وما لم يشا لم يكن ما مر كان عكس هذه
القضية وهو ما لم يكن لم يشا الا ان هذه القضية لازم لتلك القضية
كما اشار اليه كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله تع
واعلاء شانه فان هذا التعظيم والاعلاء يشعر بانه لا يخرج
عن مشيته وارادته شيء من الكائنات والا لما ذكره غيره في
شيء منها فلا يحصل ذلك التعظيم والاعلاء فيظهر انهم اجمعوا
على ما ذكر من ان قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن

انما هو مطلق لا مقيد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد كما توهم
وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشا
وهذا القول اعني قولنا كل ما لم يكن لم يشا قضية تنعكس كنفسها
بعكس المستوي الى الثاني وهو كل ما لم يشا لم يكن وكذا قولنا
كل ما كان فقد شاء الله قضية تنعكس كنفسها بعكس المستوي
الى الاول وهو قولنا كل ما شا فقد كان لكن لا يخفى على من له ادنى
دربة في علم الميزان القضية الكلية انما تنعكس كنفسها اذا
كانت سالبة الحكم او سالبة المحمول واما اذا كانت موجبة غير سالبة
المحمول كعكس نقيض الثاني فلا يلزم ان تنعكس كلية حتى يلزم من ذلك
صدق الاول قضية كلية كما هو المدعى الاول ان الممتحن
لعبده هل يطيعه الخ فلعل البارى تع يمتحن عباده لمصلحة وان كان
علاما بالغيوب فقد امر بخلافه فلعل البارى تع يامر
عباده بفعل ويريد ما هو بخلافه لكسب العبد هذا الخلاف له
قال الآمدي وبذلك ما سبق مبني على ان الامر قد يوجد بدون
الارادة وما ذكره الآمدي مبني على ان الارادة قد توجد بدون
الامر وهذا منقوض بان يقال لو امر شخص بشيء من آخر فوقوع
المأمور به من الآخر على وفق الامر ولا شعور للفاعل بالامر به فانه
حال

لا يُعَدُّ منه طاعةً فجوابكم عمّا ذكرنا هو جوابنا عمّا وقوله والارادة
كامنة والامر ظاهر وفيه ان الخصم يزعم ان معنى الطلب كامن
كالارادة الكامنة وصيغة الامر دالة على الارادة كما كانت
دالة على الطلب ولانه انه لا يقال فلان مطاع الارادة
ولو سلم فانما هو راجع الى استعمال هذا القول لا الى المعنى كما يقال
اعتقاد حق ولا يقال اعتقاد صدق مع ان الحق والصدق عبارتان
عن معنى واحد فالتعويل على ما اختاره المص ههنا فتامل
مُرَادٌ بالكافر اي مراد بسببية الكافر في الجملة وان لم يكن مؤثرا حقيقة
لوجب الرضاء بموت الانبياء اى باعتبار كون الانبياء
محلا للموت واما باعتبار كون الموت من افعال الله تع فيجب الرضاء
بموتهم وان لم يكن مقدرا بالفعل للكافر وذلك لان العبد
قد ضيع بكسبه الكفر قدرة الايمان فلم يخلق الله تع فيه الايمان ولا القدرة
عليه فان المحدث مكلف بالصلوة مع ان شرطها
غير موجودة بالفعل وفي ايراد هذا الكلام تنبيه على ان قدرة
العبد شرط عادي لفعله الاختياري لا انها علة عادية كما
قيل تحريم المحللات وهي الايمان وما يترتب عليه من
فعل الواجبات والاجتناب عن المنهيات فليس عند

ربك ظرفا لقوله مكروها فكانه قيل كل ذلك اي المنهيات كان
سيئة عند ربك مكروها عند الناس اي منكرا لهم في مجاري
عاداتهم لا ظلم بعضهم على بعض آخر او نفسه وقوله
لا يكون ظلما بل الظلم انما يكون في التصرف في خارج ملك المتصرف
فالرضاء اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة فكما يجوز
تحقق ترك الاعتراض بدون الارادة في الآلام والامراض يجوز
تحقق الارادة بدون ترك الاعتراض في الكفر والعصيان فنفي الرضى
في الآية الكريمة لا يدل على نفي الارادة كما زعموا لفيضان
الموجودات من حيث جملتها وانما قال من حيث جملتها فان
وجود العالم من حيث هو كل ومجموع يتصور ان يكون على احسن
النظام بخلاف وجود العالم باعتبار كل جزء جزء منه فان
وجود بعض اجزائه لا يقع بل لا يجوز ان يقع على اكمل الوجوه على
زعمهم فتامل فما يتعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا الخ اي يتعلق به المدح في نفس الامر وعند الله
ومع قطع النظر عن كونه صفة كمال او نقصان وعن كونه ملائما
لغرضهم او غير مناسب وكذا حال ما تعلق به الذم او الثواب او
العقاب وقد يدرك بالنظر لحسن الصدق الضار وقبح

منسوب الى المكان بلفظ في على معنى انه ظرف
له حاصل و هذا المعنى لا يتحقق في جزء الجسم
وما هو حال فيه قوله وسطح الباطن من الجسم الحاوي
الحاوي المكان اما السطح المذكور او الخلاء
الموجود او الموهوم وذلك ان الجسم ذو حجم
ممتد في الجهات الثلث وهو بتمامه داخل في
مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص فلا يجوز
ان يكون المكان امرا غير منقسم او منقسما
في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور فيه ذلك
قطعا واما ان ينقسم في جهتين دون الثالث
واما ان ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون
جوهرا لامتناع ما دل على نفي الجزء الذي
لا يتجزى بل عرضا هو السطح ولانا نتمكن
بما نحيط به على وجه بالاصقة مشتملا عليه
لا زائدا ولا ناقصا والثاني اعني ما ينقسم
في الجهات باسرها لا يخ اما ان يكون موهوما
او موجودا وح لا يكون ماديا بل مجردا ممتدا
بالجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق
امتداداته على امتداداته قوله اما عدمي

[illegible]
[illegible]

الكذب النافع الاظهر ان يقال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على
كشف الشرع يعني ان ادراك الحسن والقبح هناك موقوف
على كشف الشرع لا ان ثبوتهما في انفسهما موقوف على كشف
الشرع حتى يلزم عدم الافتراق بين المذهبين في هذا القسم كما
توهم والذم قول او فعل الخ لما اخذ الذم في التعريفين
الاخيرين فسر معنى الذم تتميما للتعريفين اي الذم قول ينبي
او فعل ينبي او ترك قول ينبي او ترك فعل ينبي عن اتضاح
حال الغير اي الغير المتصف بذلك القول او الفعل او الترك
كما لزم متعلق بالمنفي في قوله ولا يكون كل التكاليف
تكليفا بما لا يطاق اي كما لزم في دليلكم في صورة الاضطرار و
يحتمل ان يكون بالمنفي هناك اي كما لزم من دليلكم في عدم تكليف
ما لا يطاق والاظهر ان يقال يعني ان القول بان
هذا الدليل ينفي الحسن والقبح الشرعيين لا توقف له على
نفي التكليف بما لا يطاق بل كون التكليف بما لا يطاق لازم
آخر من هذا الدليل كما ذكره الشارح فالاحسن ان يذكر
ههنا لزوم نفي الشرعيين ولزوم كون التكليف بما لا يطاق ثم يذكر

بطلان كل من اللازمين على الانفراد وانما قال والاظهر دون
ان يقول والظاهر لان المقصود الاصلي ههنا هو ايراد النقض وهو
حاصل بما ذكره المص ايضا وهذا السؤال هو الحل فكانه
قيل نختار الشق الاخير وهو ان يتوقف وجود الفعل منه على
مرجح لم يكن من العبد ووجب الفعل عنده لكن لا نم انه يلزم
ح ان يكون الفعل اضطراريا لا اختياريا فان ذلك المرجح هو
داع الى الفعل لا انه مؤثر فيه وموجب له وانما المؤثر الموجب
هو الاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يثبته
او في حكمه كانه يشير الى ما ذكر من القول بان هذا
استدلال في مقابلة الضرورة اذ لو لم يكن المقصود من هذا القول
هو الاستدلال على بطلان دليل المعلل بل كان المقصود هناك
هو الحكم البديهي الاجمالي ببطلان الدليل كالحكم ببطلان دليل
السوفسطائي مثلا لم يكن هذا القول نقضا بل يكون في حكمه
الى المعتزلة القائلين كابي الحسين واتباعه ثم مرجح فاعليته
قديم هو ارادته تع وقدرته فيه بحث وهو ان قوله على تقدير
صحة هذه المقدمة يدل بظاهره ان ليس المراد بمرجح فاعليته
هو ارادته كما زعمه الشارح رح بل المراد به هو الداعي حيث

قال الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي اللهم الا ان يعرف
تسليم هذه المقدمة الى افعال العباد فيقال مثلا وايضا على تقدير
صحة هذه المقدمة في افعال العباد لكن مرجح فاعليته تع قديم هو
الارادة واما الداعي فهو على تقدير ثبوته لاينافي كون الارادة
مرجحة لفاعلية الباري تع بحسب ذلك الداعي فتامل
بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى الغير يمكن ان يقال من طرف
المعتزلة ان ارادة العبد مستندة الى نفسه بالايجاب لا بالاختيار
حتى يلزم التس ومع ذلك لايلزم ح ان يكون افعاله اضطرارية
كما لايلزم من كون ارادته تع مستندة الى ذاته بالايجاب ان
يكون افعاله تع اضطرارية فانه فرق بين الايجاب في صفة
الارادة وبين الايجاب في الافعال المستندة الى تلك الصفة ولايلزم
من ثبوت الاول ثبوت الثاني فتامل   فلايكون حسن
الصدق ايضا ذاتيا لعل الخصم يزعم ان الصدق مثلا نوعا واحدا
حتى يلزم ما ذكرتم بل هو انواع مختلفة بعضها حسن لذاته كالصدق
النافع وبعضها قبيح لذاته كالصدق الضار وقس عليه حال
الكذب وغيره ان يدعى ان ما ذكر هو خلاف مذهبهم
كما ان الوجه الثاني كذلك يمكن ان يفرق بينهما بان يقال ان

ان الكذب اذا تعين لعصمة نبي مثلا كان متصفا بالحسن في نفس الامر
فلايكون قبيحا في ذاته فيثبت ان قبح هذا الكذب لايكون ذاتيا
له اي لذاته او لصفة لازمة لذاته كما زعموا بخلاف ترك
الكذب في الغد مثلا اذ يمكن ان يقال ان حسنه لذاته او لصفة
لازمة لذاته واما قبحه فباعتبار استلزامه قبح شيء آخر فليس
ذلك قبحا له في نفسه وبالنظر الى ذاته بل كان قبحا له بالعرض
وبالنظر الى الغير والا فكل خبر صادق يستلزم كذب نقيضه وكل
خبر كاذب يستلزم صدق نقيضه وبالجملة ان وصف الشيء بالشيء
قسمان الاول باعتبار ان يكون ثبوته له بالنظر الى ذاته فيكون
اسناده اليه اسنادا حقيقيا والثاني باعتبار ان يكون ثبوته له
بالعرض فيكون اسناده اليه اسنادا مجازيا وثبوت الحسن للكذب
الذي هو لعصمة نبي من القسم الاول وثبوت القبح لترك الكذب
في الغد من القسم الثاني على ما بيناه ولهذا الفرق قد حكم المص رح
بضعف هذا المسلك دون الوجه الثاني فقول المص فيما بعد
او نلتزم قبحه مطلقا اي نلتزم ان قبحه في نفسه وانه ليس بالعرض
فهذا الالتزام جواب من طرف الجبائية وما ذكر قبله جواب [illegible]
القائلين بان حسن الشيء او قبحه لذاته او لصفة لازمة لذاته

اذ يتجه هناك ان يقال اي من طرف الطبائية كما هو الظاهر
واما الامدي اي الامدي فقد ردد في الصفة المقتضية للقبح ولم يقع ترديده
في نفس القبح بخلاف ترديد المص فانه في نفس القبح كما ذكره
لا من صفاته المعنوية اي التي تثبت للموصوف بواسطة صفة اخرى
فهي تحتاج الى معنى قايم بالغير وايضا لانه امتناع قيام العرض
بالعرض وايضا يرد النقض بالحسن والقبح الشرعيين كما لا يخفى
ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه اي لا يلزم من فرض
استوائهما بالنسبة الى غرض ذلك الشخص تحقق استوائهما على
الاطلاق لاحتمال ان يكون الصدق ملائما لمصلحة العالم ومصلحة ذلك
ذلك الشخص ليس بخارج عن مصلحة العالم الى استحسانه في
نفسه بمعنى ملائمة الطبع والغرض ويحسن منه ايضا هذا على تقدير
ان يخلق المعجزة فيمن هو ليس بنبي بل هو من المتنبي والمذكور قبله
على تقدير ان يكون خلق المعجزة فيمن هو نبي من عند الله
ان يكون له مدرك اي طريق هو سبب الادراك مثل ان يثبت
صدقه وعدم كذبه بخبر النبي الثابت صدقه بالمعجزة الباهرة الموجبة
لصدق ذلك النبي عم بطريق جري العادة واما الاحتمال العقلي
فهو لا يقدح في العلم العادي على ما يجي ان شاء الله تع وقد مر ان

هذا الطريق هو العمدة لامتنع تعليل الاحكام الشرعية
بها لان المصالح والمفاسد مما يهتدي اليه العقل والاحكام الشرعية
ليست مما يهتدي اليه العقل بل كل ما امره الشارع فهو حسن وكل
ما نهى عنه فهو قبيح ولا يعلل بان هذا مصلحة وذاك مفسدة وقوله
وتعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام وذلك لان اكثر الوقايع معللة
بالمصالح او المفاسد البتة والمفروض ان الاحكام الشرعية
ليست مما يعلل بالمصالح او المفاسد فيلزم تعطيل اكثر الوقايع عن
الاحكام لاسيما الاحكام المشتركة بين الاصل والفرع في القياس
واذا ثبت تعليل الاحكام بالمصالح او المفاسد ثبت ان الاحكام
ايضا عقلية بعضها يتعلق بالحسن وبعضها بالقبح وهو المطلوب
وحاصل الجواب ان اهتداء العقل الى المصالح او المفاسد بعد
وقوع الاحكام المتعلقة بحسن الاشياء او قبحها من الشارع لا يدل
على ان تلك الاحكام عقلية وان الحسن والقبح عقليان البتة
كما زعمتم جزم بعدم الحكم اي بعدم الحكم بحسنه او قبحه
وقوله الان يراد توقف العقل عن الحكم ح يرجع هذا التفسير الى
الى التفسير الذي بعده وعقيبه بنوع تكلف لا يجوز الاخلال
به هو بدون الواو صفة لقوله عقابا وفي بعض النسخ هو بالواو

للطالبية او الاعتراضية كما ان جواز تركه وفرق بين التجويز و
الجواز والاول مقتبس الى الثاني كان عليه السلف الصالح
اي كان عليه السلف الى ان كان اعتزل واصل بن عطا عن
مجلس الحسن البصري حيث يثبت منزلة بين المنزلتين
نفع مستحق خال عن التعظيم بخلاف الثواب اذ يعتبر فيه التعظيم
وقد عرفت توجيهه اي توجيه انه اصل الاختلاف
الاول والجمع بينهما اي بين النعيم والعقاب وقوله
بحيث لا يظهر التخفيف والا يلزم تعظيمهم بالثواب مع ان الكلام في
العوض لا في الثواب مع امكان الابتداء به مخالف للحكمة
واما اذا لم يمكن الابتداء به على طريق التفضل فلم يخالف الايلام
للحكمة على زعمهم وقوله او يصير ذلك الايلام الخ عطف على قوله
يولم ليعوض عوضا زايدا الخ فعليك بالتامل في مطابقته
لما ذكر في الكتاب يعني ان المص ذكر في حق المانعين عن جواز
التفضل خلافا لم يذكره الآمدي الآن ماذكره الامدي على ما
نقلناه لاينافي ذلك الخلاف الذي ذكره المص وان الآمدي ايضا
ذكر في حق المجوزين خلافا لم يذكره المص الآن ماذكره المص لاينافي
هذا الخلاف فلا تنافي بين كلاميهما فتامل لامتنع الحكم بامتناع

تصوره الخ واللازم باطل فان الخصم مناقض حكم بالامتناع والحكم بالامتناع
على تصور الشيء تقتضي تصور ذلك الشيء وقوله وسواي التصور على وجه
الوقوع والثبوت منتف ههنا لا يقال الحكم على هذا التصور بانه
منتف ههنا يدل على وقوع ذلك التصور لان المحكوم عليه يجب تصوره
لانا نقول اللازم من ذلك وقوع تصور ذلك التصور لا نفس ذلك التصور
المنفي ههنا فتامل لانه اي تصوره على احد هذين الوجهين
اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته واما من حيث مفهومه
فيعلم هو فلذا احكم عليه بانه لا يعلم يشعر بان هؤلاء تجوز ونه
فيكون المرتبة الاقصى ايضا مما هو محل النزاع فمثل ما قالوا في ايمان
ابي لهب نصب للدليل في محل النزاع هذا ولعل المص اراد ما هو محل
النزاع بين المعتزلة وجمهور اصحابنا وهو المرتبة الوسطى ومثل
ما قالوا في ايمان ابي لهب ليس لرد ما يقوله الخصم في ذلك المحل
للنزاع بل هو لرد ما يقوله في محل آخر للنزاع فمثل ما قالوا في ايمان
ابي لهب نصب للدليل في غير محل النزاع الذي هو بين المعتزلة
وجمهور اصحابنا فان قيل ما يدل على جواز ثبوت اقصاها
فهو يدل على جواز ثبوت وسطيها التي هي محل النزاع بالطريق
الاولى قلنا ممنوع لابد له من دليل فتامل وذلك يبطل مذهب

المعتزلة دون مذهب الفقهاء كما لا يخفى   لانه يستفيد ح
بذلك النفع الخ فح يثبت الملازمة الممنوعة   والا لم يصلح ان
يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك معنى الغرض على ما
يقال ما هو باعث الفاعل على الفعل لاجله وجوبا او تفضلا بحيث لو
لم يلاحظ ترتبه عليه لم يقدم عليه وجوبا او استحسانا وهذا
المعنى للغرض وان استلزم ان يكون حصوله اولى في نفس الامر
وبالنسبة الى الغير لكن لا يستلزم ان يكون حصوله اولى له
بالنسبة الى الفاعل المستغني عن النفع حتى يلزم من انتفاء اللازم
انتفاء الملزوم كما ذكره بقوله والا لم يصلح ان يكون غرضا له وادعاء
الضرورة في ذلك مسلم في الشاهد دون الغايب لا يقال ذلك الوجوب
او الاستحسان ان كان اولى بالنسبة اليه تع جاء الالزام وان
لم يكن اولى لم يصلح ان يكون غرضا ما فرض انه غرض لانا نقول
نختار الاول من الشقين لكن الكلام في استكماله تع بتحصيل نفس الغرض
والما استكماله تع بوجوب تحصيل ذلك الغرض كاستكماله بوجوب
العلم بشيء او القدرة على شيء فهو متصور في حقه تع على زعمهم و
قوله بل نقول كيف لخ متعلق بالجواب اعنى قوله قلنا نفع
غيره وانما يرد على من يقصر الغرض من فعله تع على النفع فقط واما

واما اذا كان اعم من نفع الموافقين وضر المخالفين كما اشير اليه
في المقصد السادس فهو لا يرد عليه اذ يمكن ان يقال ان الغرض
من خلود اهل النار في النار هو زيادة تفريح المؤمنين بعقاب
اعدائهم في الدين فان الكفار كانوا يعادون المؤمنين معاداة
دائمة في الدنيا فانتقم الله تع عليهم عن المؤمنين بعقاب ابدي
ليفرح المؤمنين بهذا الوجه ايضا   فلا يتصور تعليل افعاله
اصلا اي لا وجوبا ولا تفضلا فان قيل الاولوية حاصلة في القوي
الحاسة بالنسبة الى ما يترتب عليها من الاحساسات وحاصلة
في الاحساسات بالنسبة الى الالتذاذات بها قلنا هو قادر على
ان يخلق الالتذاذات بدون الاحساسات وان يخلق الاحساسات
بدون القوى الحاسة فلا يتصور هناك اولوية قطعا
وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات هذا على تقدير
تمامه يبطل ايضا ما مر من قوله ان غرض الفعل امر خارج عنه
الخ والحق ان الغرض هو الذي يعلل به الفعل في الواقع لا بد
ان يكون امرا مغايرا له بالذات والا فلا تعليل حقيقة ولا غرضية
الا بالتاويل وليس كلامهم في ذلك نعم يمكن منع قوله واذا جاز
ذلك بطل القول بوجوب الغرض بان يقال انهم قالوا بوجوب

الغرض في كل فعل لم يكن غرضا للفعل او قالوا بوجوب الغرض
في كل فعل من شانه ان يعلل بالغرض وهم لا يقولون بوجوب
الغرض في كل فعل غرضا كان او لم يكن ويمكن ارجاع ما قد
يقال الى قولنا هذا فتامل قلنا في جوابهم الخ هذا منع
لبطلان التالي المذكور في دليلهم واما قوله فيما بعد وقد يقال
في الجواب الخ فهو منع للملازمة المذكورة هناك هذا ان قرر الدليل
المذكور بان يقال لو كان فعله تع خاليا عن الغرض لكان
عبثا والتالي بط لان العبث قبيح يجب تنزيهه عنه واما لو
قرر على ما هو الظاهر ههنا بان يقال الفعل الخالي عن الغرض عبث
وكل عبث قبيح وكل قبيح يجب تنزيهه تع عنه فقوله قلنا منع
للكبرى الاولى من الشكل الاول من القياس المركب المفصول
النتيجة وقوله وقد يقال منع لصغراه دون الغرض و
العلة الغائية كما ذهب اليه المعتزلة وهو ظاهر وكما ذهب اليه
الفقهاء بناء على انه لو لم يترتب غرض مخصوص على الفعل
لم يفعله البتة لكن لا على سبيل الوجوب عليه تع عقلا كما
زعمه المعتزلة بل كان علل ذلك الفعل بذلك الغرض تفضلا
واستحسانا ويظهر بما قلنا ههنا افتراق المذاهب الثلثة

الثلثة لجمهور الاصحاب والفقهاء والمعتزلة فتامل كلهم
جواب لما قوله وانت خبير هذا رد للسند اعني قوله كما تفضل
من عباده بما لا يحصى الخ وقوله وعوضا مساويا لها اي بل
يجب ان يكون الثواب مطلقا ازيد من المشقة المترتب هو عليها
وقوله الابدي هو تنوير لقوله فيمكن التعريض له وقوله
ذلك عند التساوي في المصالح وذلك كالوضوء في الصيف مثلا و
الوضوء في الشتاء بالماء البارد ولا شك ان الثاني اشق
من الاول مع تساويهما ظاهرا في المصلحة لم تصلح تلك
المنفعة لان تكون غرضا للحكيم تع واما كون مضرة الكافر
او الفاسق المخالفين غرضا له تع من التكليف فهو غير مناسب
للحكيم تع خصوصا على اصلهم اي تلك النسبة غيره
ولعل المراد من النسبة ما هو الصفة النسبية كما يشعر به قول
المص في مقابلته مما يدل على صفة فكذا الحال في الذات
المأخوذة مع تلك الصفة هذا ظاهر في الذات المأخوذة مع
حقيقة العلم مثلا لا في الذات المأخوذة مع مفهوم العلم الذي
هو عارض لحقيقة العلم ولا شك ان مدلول اللفظ بحسب الوضع
هو ذلك المفهوم العارض الا ان يصطلح عليه ايضا وكذا

فى كل عالم وخالق فانه يدل على الذات لا يخفى عليك ان فى نحو العالِم
والخالق والرازق جهتين احديهما جهة الذات الموصوفة
والاخرى جهة الصفة القائمة بتلك الذات فذهب ابن فورك
وغيره الى اعتبار الجهة الاولى فحكموا بالعينية وذهب بعض
بعض الاصحاب كالشيخ وغيره الى اعتبار الجهة الثانية فحكموا بالغيرية
فى نحو الخالق وبسلب العينية والغيرية معا فى نحو العالم ثم اقول
بان مدلول الذات مطلقا او مدلول الموجود مطلقا عين الذات ابتداء
المخصوصة او عين الموجودات المخصوصة وبان مدلول مطلق العلم
عين حقيقة العلم التي ليست هي عين الذات ولا غيرها ليس منع
بمرضي فلا يتصور ان يكون الاسم عين المسمى فى نحو الذات و
الموجود وكذا فى نحو الرازق والعالم والقادر اللهم الا ان
يجعل اللفظ مع اللام اشارة الى المعهود من حيث هو معهود ويكون
هذا المعهود هو مدلول اللفظ لكن بقرينة حالية او مقالية
واما قولك الله فهو دال على ذاته تع بعينه وخصوصه لانه موضوع
لذاته تع من حيث انها معهودة وانما الصفات هي شروط صحة
للوضع لان ذاته تع لم يلاحظ الا مع تلك الصفات فيتصور هناك
ان يكون الاسم عين المسمى فاحسن الاقوال ههنا هو القول بان الاسم

عين

عين المسمى فى نحو الاسماء العلمية بناء على ان الخصوصيات داخلة
فى مدلولات الالفاظ وان الاسم غير المسمى فى نحو الاسماء الصفاتية
بناء على الخصوصيات خارجة عن مدلولات الالفاظ كما لا يخفى
وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية فالظاهر ان
نزاعهم هذا يرجع الى اللغة كما فى نزاع ابي نصر فيكون الاسم
عين التسمية وقوله فيكون الاسم عين المسمى اى يكون الاسم عينه بما
بحسب الوضع اللغوي فلذا حكم بكون البحث لغويا على قول ابي
نصر انه مغاير لهما اى الاسم مغاير للمسمى والتسمية لان النسبة
اى التسمية وطرفيها اى الاسم والمسمى متغايرة وعندي
فضول لان اكثر البحث ههنا لفظي على ما نقله الامام الرازي رحمه الله
وذهب الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
قيل لا يكفي مجرد ورود الشرع فى اطلاق الاسماء بحسب اقتضاء المقام
اياه كما فى اطلاق المستهزئ والماكر والمنشي والرامي الى غير ذلك بل
لا بد مع ذلك ان لا يخلو الاطلاق عن نوع تعظيم وتفخيم ورعاية
ادب وايضا يجب ان يفرق بين ورود الشرع فى اطلاق الاسم
عليه تع وبين وروده فى اسناد الاسم عليه تع بناء على انه فرق
بين الاطلاق والاسناد لعظم الخطر بفتح الطاء

المهملة وهو القدر والمرتبة والخطر ايضا الاشراف على الهلاك ٥
في المشهور اي الحديث المشهور   ذو الطَّول الطول
بفتح الطاء وهو المنّ ومنّ عليه منًّا انعم والمنان من اسماء الله تعالى
والحنّان ذو الرحمة كذا في الصحاح   ثم جعله صفة سلبية
فعلية فان المذكور قبل حرف الاستثناء ههنا يدل على صفة سلبية
والمذكور بعدها يدل على صفة فعلية مع ان لكل من المذكورين مدخلا
في الدلالة على ما يدل عليه الآخر وان كلا من المدلولين مدلول
تضمني للفظ الآخر   فهذه كلها صفات فعلية اي المذكورة
بعد اسم العليم كلها صفات فعلية   فان جزاء الشيء
يسمى باسمه فسمى جزاء الشكر باسم الشكر ثم سمي من اتصف بجزاء
الشكر باسم الشكور   اي في الامور التي يتوقف عليها السمع
يعني بتلك الامور غير ما ذكر من اثبات الصانع وصفاته فانه
وان كان مما يتوقف عليه السمع بواسطة توقف النبوة عليه الا
ان الكلام فيما يذكر ههنا مما يتوقف عليه السمع بلا واسطة
واشتقاقه من النبأ فاصل النبوة نبوءة قلبت الهمزة واوا
ثم ادغمت احدى الواوين في الاخرى واصل نبي نبيء قلبت
الهمزة ياء ثم ادغمت احدى الياءين في الاخرى   اي الا

اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي ولعلهم ارادوا الاطلاع
على وجه لا يوجد في غير النبي اصلا او ارادوا ان مجموع الامور
الثلثة خاصة للنبي عم لا ان واحدا منها خاصة له   خطابية
لا تفيد الا الظن هذا انما يرد عليهم لو كان مرادهم بذكر تلك المقدمات
الاستدلال واما انه لو كان مرادهم بذكرها التنبيه والتصوير فلا
الى تخييل ما لا وجود له في الحقيقة كالمرضى والمجانين
هم لا يريدون ان الملائكة يتصورون بصور جسمانية ويتكلمون
بالسنتهم تكلما حقيقيا حتى يلزم ان يكون كلامهم مما لا اصل له بل
يريدون ان نفس النبي عم اذا انجذبت الى عالم الغيب انجذابا تاما
كانت قوته المصورة بحيث تصور في لوح الحس المشترك صورا جسمانية
مناسبة لما في عالم الغيب من الصور المجردة وترسم المصورة ايضا في
ذلك اللوح الفاظا دالة على معان مطابقة لما في نفس الامر بخلاف
المرضى والمجانين فان المصورة فيهما تصور صورا غير مناسبة لما
في عالم الغيب وترسم الفاظا دالة على معان غير مطابقة لما في
نفس الامر فتأمل   وفي كلام الآمدي الخ والفرق بين كلامه
وكلام المص هو ان كلام المص ناظر الى الترك وهو ما يتصف به
الباري تع وجوديا كان او عدميا وكلام الآمدي ناظر الى العجز

وهو ما يتصف به العبد سواء كان وجوديا او عدميا ولا يخفى
عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال وذلك لافادة هذه العبارة
ان قدرة النبي عم مع عدم قدرة الغير معجز والمفروض ان المعجز
مقدور له عم ويثبت ان قدرة النبي عم مقدور له عم هف ويمكن
ان يتكلف بتقدير شيء فيها مثل ان يقال لان متعلق قدرته
مع عدم قدرة غيره لذلك المتعلق معجز تلك الخوارق المتقدمة
على الدعوى ليست معجزات اى ليست معجزات اذا لم تكن هي
معادة للنبي عم وقت دعوى النبي عم والآن هي معجزات كما اشير اليه
فيما مر فاتفقوا على انه معجز على ان هناك معجزا لكن
اختلفوا في تعيين ذلك المعجز لم يوجد هذا القول اي
القول الثاني ولا دلالة سمعية هو منصوب على انه
عطف على قوله ليست دلالة عقلية وقوله لتوقفها اي
السمعية والا انفك اي وان لم يدل المعجز الذي
خلق على يد الكاذب والمفروض انه قد فرض المص ذلك
بقول فاذا جوزنا انحرافها فانه فايدة جليلة
اي تقرير الواجبات فايدة جليلة وان كان العقل مستقلا
في دركها وهو ان يقال جاز ان يكون الملقي جسمانيا

جسمانيا واما لم يتعرض الثاني وهو ان الملقي روحاني يلقي في قلب
النبي ام البعثة اذ الكلام في الوحي بطريق التكليم كما اشار
اليه الشارح في التعديل اي الحكم عليه تع بانه لا يقبح منه
شيء مع انه تكليف بتحصيل الحاصل اي التكليف على كل من
التقديرين المذكورين تكليف بتحصيل الحاصل اي التكليف على كل
من التقديرين المذكورين تكليف بتحصيل الحاصل فيهما وانه
تحصيل الحاصل للتقدير الاول ايضا كما اشير اليه في الجواب الآتي
اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والا يلزم اجتماع الوجود
والعدم قوله فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله لا يقال مقصود من
الطايفة انه تع لا يترتب على التكليف حكمة ومصلحة اصلا لوجوب
الفعل تع لانا نقول عدم ترتب المصلحة مم بل الترتب واقع
اما حال وجوده وكذا احداثه بعد وجوده ثم ان خرق
العادة الخ ما ذكر من قبل منع بناء على الجواز وهذا اعني قوله
ثم ان خرق العادة معارضة بناء على الوقوع وان لم
خارقا للعادة فان قيل قد ذكر ان شرايط المعجزة خرق العادة
فما معنى هذا الكلام قلت معناه وان لم يكن خارقا للعادة المستمرة
بين الانبياء ع والاولياء والذي كان من شرايط المعجزة هو ان يكون

يكن

خارقا للعادة بين الجمهور   يتفاوضون المفاوضة بالفاء
والضاد المعجمة المذاكرة اي يتوافقون في ثبوت السحر وتاثيراته
والا كان تصديقا للكاذب وانه مح اي وانه محال بحكم
العقل او بحكم العادة على المذهبين   الخيلاء هو بضم الخاء
المعجمة او بكسرها وفتح الياء بنقطتين تحتانيتين وهو بمعنى الكبر
بكسر الكاف وسكون الباء بنقطة تحتانية   لا ينتدب له اي
للاتيان بالمعارضة يقال ندبه لامر اي دعاه فانتدب اي
فاجاب كذا في الصحاح وقوله بحيث قيد للمنفي اعني الاعراض
عن المعارضة   استواء الطرفين والواسطة اي
استواؤها في الدلالة على ما تواترت تلك الاخبار عنه وقوله
فلا يمكن العلم به اي بالشرط المذكور وذلك لان العلم
بذلك مبني على العلم بالطرفين والواسطة واسطة وهذا لم يعلم
بعد   على شرطه وضابطه والاول متقدم على افادة
التواتر والثاني متاخر عنها وايضا الاول متعلق بالرابع و
الثاني متعلق بالخامس   على ما ادعيناه من حكم
تواتر الاخبار عنه   كطي الفيافي بفتح الفاء الاولى
كالصحاري وزنا ومعنى   في صفقة اي في عقد او

او صفقتين اي عقدين   فيما بين الثلث الى التسع يعني به
تفسير معنى قوله تع في بضع سنين   قالوا اولا وجه
الاعجاز الخ والظاهر ان قولهم هذا نقض اجمالي كما اشير
اليه في الشرح ويحتمل ان يكون معارضة كما اشير اليه في
الجواب واما ما ذكره بقوله ثم قالوا ثانيا فظاهر انها معارضة
الى آخر ما ذكروا   وثيل قيل الثيل غلاف ذكر الفيل
يرخى كالكم في الثوب   واما مذهب القاضي اي القاضي
الباقلاني وقد مر ان مذهبه هو مجموع الامرين   ومنه
قوله تع واملي لهم ان كيدي متين الآن وزن الاخير منه
هو فعول بالواو مع سكون اللام بخلاف وزن الاخير من الآية
الاولى فان الاخير منها على وزن فعل بدون الواو وبسكون اللام
ايضا   كان موزونا بلا شبهة فانه ح على وزن مفتعلن
مفاعيلن مفتعلن مفاعيلن فعولن   وليس ما ثبت
لكل واحد ثبت له هذا الكلام يتم ويفيد وان لم يكن واحد
منها معجزا وما ذكر قبله انما يتم ويفيد بناء على اعتبار
واحد منها لا بعينه معجزا لا اقل   ذي مسكة من الانصاف
المسكة بضم الميم اي بقية من الانصاف   لم يعد بعده

القدر الموزون ووزنه فاعلن فاعلن فعولن فعولن او
فاعلاتن مفاعلن فاعلات عاما لما ذكر من الثنية مطلقا
والاسماء الستة بحيث يكون بعضه واصلا الى حد البلاغة
وهذا اولى من قول صاحب الكشاف بحيث يكون بعضه
واصلا الى حد الاعجاز واعلم ان الشبهة الثالثة
الخ يعني ان ما اورده المص جوابا عن الثالثة فهو جواب عن
الرابعة وما اورده جوابا عن الرابعة فهو جواب عما ذكر
في الخامسة من قوله كالصوف المنفوش الخ واما الجواب
عن الثالث فهو قوله واما قوله ان هذان لساحران
الخ بملاءة بملحفة وصنوان اي اصلي واصله واحد
وقوله آجل هذه الشجرة اي اجتنيه واهججه انا ويحتمل
ان يقرأ اجل بمعنى نعم اي نعم شاهدي هذه الشجرة
فاختطفها اي اخذها بسرعة فاطرق الاعرابي اي
سكت فلم يتكلم وارخى عينيه ينظر الى الارض ويحتمل
العذق بكسر العين المهملة وسكون الذال المعجمة الكباسة
والعذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة النخلة كذا في
الصحاح وحنين الجذع اليه اي صوت الجذع وميله الى

